الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة مولود معمري - تيزي وزو -

كليّة الآداب و اللغات

قسم الأدب العربي

التخصص: لغة وأدب عربي

الفـرع: بلاغة وخطاب

مذكّرة لنيل شهادة الماجستير

الموضوع:

الاستعارة في الخطاب الصوفي

إعداد الطالبة: جراح وهيبة

إشراف: أ/د آمنة بلعلى

لجنـة المناقشة:

د/ بوجمعة شتوان، أستاذ محاضر صنف "أ"، جامعة مولود معمري تيزي وزو...........رئيسا

أ.د/ آمنة بلعلى، أستاذة التعليم العالي،جامعة مولود معمري تيزي وزو........مشرفة ومقرّرة

د/نصيرة عشّي ، أستاذة محاضرة صنف "أ"، جامعة مولود معمري تيزي وزو.........ممتحنة

د/راوية يحياوي،أستاذة محاضرة صنف "أ"أضبلخهسست

، جامعة مولود معمري تيزي وزو...........ممتحنة

تاريخ المناقشة 02 /2012/07



﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ

وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾

[سورة - طه 114-]

إهداء

إلى فيض الحنان "أمّـي

التي لولاها –بعد مشيئة الله- لما رأى هذا العمل النور

إلــى فلـذة كبـدي صالح أيّـوب

إلـى "أبـي "و"زوجي" الكريمـيـن

إلى أخواتي: سلوى وزوجها نور الدين، صونية وليدية

إلى رفيقتي عمري ودربي "رشيدة ونصيرة"

إلى كـلّ من يعرفنـي ويحبّـنــي

أهـدي خلاصة عدّتي وعتادي.

✍ وهيبة.

شكر وعرفان

إنّه من الواجب أن أتقدّم بجزيل الشكر والعرفان لأستاذتي المشرفة "**آمنة بلعلى**" التي كانت عونا لي في التوجيه والإرشاد في مسلك هذا البحث، والتي لم تبخل عليّ بنصائحها القيمة وتعليماتها الوجيهة، فإليها أوجّه خالص الامتنان، وأشكرها أمًّا وأستاذةً وصديقةً، كما أوجه تشكراتي إلى الأستاذ "**بوجمعة شتوان**" على النصائح القيّمة التي أفادني بها طيلة عمر البحث .

مقدّمة

مقدّمة:

كثيرا ما ارتبط الحديث عن الخطاب الصوفي برصد مختلف الحيثيّات الاجتماعيّة السياسيّة التي أوجدته، ممّا نتج عنه تهميش هذا النموذج من النصوص من دائرة الأدب فاتّجهت الأنظار بمقتضى هذه المعاملة إلى التنقيب عن مدى مشروعيّة هذا الخطاب عبر البحث في مختلف الشروط الخارجيّة المنتِجة له، وهي في معظمها شروط تنطلق من خلفيّة إيديولوجيّة ليتمّ الحكم عليه (الخطاب الصوفي) لاحقًا وتصنيفه ضمن ما هو مشروع وما هو غير مشروع.

من هذا المنطلق تروم هذه الدراسة مقاربة بعض الخطابات الصوفيّة بوصفها خطابا لا سلوكا أو موقفا دينيا أي هي بحث آخر عن بعض المظاهر الجمالية والفنيّة التي يتمتّع بها هذا النموذج من الخطابات، وهذا من شأنه أن يدفع به أكثر إلى مجرى الأدبيّة، وذلك عبر البحث عن آليات اشتغال الاستعارة فيه باعتبارها محدّدا أساسيا من محدّدات الظاهرة الأدبيّة في جميع أنواع الخطابات، وخاصة بعد التطوّر الكبير الذي عرفته هذه الأخيرة عبر النظرية التفاعليّة ونظريّة الإدماج التصوّري اللّتين أثبتتا بأنّ وظيفة الاستعارة لا تقف عند حدّ التنميق اللّفظي الذي يعتمد على المشابهة، وإنّما تتعدّاه إلى الحديث عن مختلف العلائق التي تسيّر الذهن البشري أثناء إنتاجها.

وانطلاقا من هذه النّظرة الموسّعة التي حضيت بها الاستعارة عمدت إلى اختيار بعض النصوص الصّوفيّة التي من شأنها أن تفي بالغرض، وقد تعمّدت أن تكون -في جانب كبير منها- نثريّة لكي أثبت أكثر أنّ الاستعارة لا تختصّ فقط بالحضور في الشّعر وإنّما هي شديدة الحضور كذلك في النّثر الصوفي، لهذا سيلاحظ القارئ في هذا البحث ذلك الميل الكبير إلى الاستشهاد بمقاطع استعاريّة مُستمدّة من مواقف النّفري"الذي أسّست لغة لشعريّة في الفكر أين استطاعت أن تُضاهي اللّغة الشعريّة وتتجاوزها في كثير من المواضع، بالإضافة إلى شواهد شعريّة ونثريّة أخرى كنت أستحضرها كلّما لاحظت أنّ هناك شيئا يُلفت الانتباه على مستوى بنائها الاستعاري، وطبقا لذلك كان الأساس في بحثي هو منطق الاستعارة في الخطاب الصوفي أي أنّني لم أحاول

إسقاط إجراءات النظريات العرفانيّة بشكل حرفي وإنّما قمت بمراعاة النسيج الداخلي المكوّن لبنية الخطاب الصوفي فعملت على تحوير بعض المعطيات التي ساقتها النظريات بشكل يجعلها تنصاع لخصائص البنى الاستعارية الواردة فيه والتجربة الخاصة التي انبثقت منها، وهذه الطريقة في المعالجة لم تأت من العدم وإنّما من طبيعة الإشكاليات التي كان يطرحها عليّ الموضوع بإلحاح في كلّ مرة، خاصّة بعد اطّلاعي على بعض الأعمال التي قُدّمت في هذا المجال، والتي ركّزت في كثير من جوانبها على البنية الرّمزيّة داخل الخطاب الصوفي فدأبت على تصنيف الرّموز الواردة فيه والبحث في مختلف الخلفيّات التي أوجدتها لتقتصر مقارباتهم على استخلاص وفصل ما هو إيديولوجي/فلسفي/أخلاقي عمّا هو شعري من تلك الرّموز، دون الالتفات إلى الكيفيّة التي تشتغل بمقتضاها تلك البنى الرّمزيّة التي تعتبر الاستعارة نموذجا من النماذج الحيويّة المكوّنة لمعماريّتها، من هذا المنطلق تبادرت إلى ذهني العديد من التساؤلات من قبيل: **ما موقع الاستعارة من الإستراتيجيّة الترميزيّة التي طبعت الخطاب الصوفي؟ وما هو دورها في تجلية المفاهيم الخاصة بالتجربة الصوفيّة؟ إلى أيّ مدى استطاعت أن تعكس تلك الحمولة المعرفيّة المعقّدة التي اضطلع بها الفكر الصوفي وتوصلها إلى الطّرف الثاني من المعادلة وهو المتلقي؟.**

ومن أجل الإجابة عن هذه التساؤلات وأخرى اتّجهت في **الفصل الأوّل إلى البحث عن بنية النسق الاستعاري داخل الخطاب الصوفي** عن طريق رصد الدّور الذي اضطلعت به التجربة الصوفيّة في بناء المفاهيم الاستعاريّة كخطوة أولى فافترضتُ أنّ هذه الأخيرة (التجربة الصوفية) تستمدّ بناءها الاستعاري من خلال الاعتماد على الذّهن المتجسّد، لهذا قمتُ في المبحث الأوّل بالتنقيب على بعض معطيات العالم المادي وما يحتويه من إحداثيات وأبعاد أنطولوجيّة والتي استند إليها المتصوّفة من أجل بلورة مختلف التجارب المتعلّقة بتحقيق الوصال والتي سمحت بدورها بتكوين مفاهيم استعاريّة أكثر شموليّة، كانت في معظمها خاضعة لطبيعة الذّهن الاستعاري الذي أنتجها، ووفقا لهذا كانت المحطّة الثانية محاولة لتعميق البحث في آليات الانبثاق الاستعاري داخل التصوّر الصوفي الناظم لمنطق التجربة من خلال البحث عن "دور الذّهن في تنظيم المعرفة الاستعاريّة"، وقد اعتمدتُ في هذه الخطوة على إجراءات نظريّة المزج التصوّري" التي قدّمت لنا وصفا آنيا

مقدّمــة:

لسيرورة الذّهن البشري أثناء عمليّة الانبثاق الاستعاري، وقد لاحظت في هذا المضمار بأنّ الذّهن الصوفي هو الذي يملك الطابع الاستعاري في جزء كبير منه ووفقه تنتظم التجربة، فهو المحرّك الأساسي لحيثيّاتها وملابساتها، وهو الضامن الأكبر لنسقيّتها وانسجامها، إلاّ أنّ هذا الانسجام لا يتحقّق فقط على مستوى التصوّرات، وإنّما يملك تمظهرات عديدة على مستوى الخطاب، لهذا اتّجهت في محطّة ثالثة –وهي الأخيرة من الفصل الأوّل إلى رصد بعض مظاهر هذا الانسجام في ثنايا اللّغة التي جسّدت التصوّرات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي مُفترِضةً بأنّ الأمر لا يقف عند حدود التصوّرات وإنّما يتنزّل إلى مستوى اللّغة المُعبّر بواسطتها عن التجربة، فوقفتُ على بعض الاستعارات الإبداعيّة التي تشاكلت فيما بينها لبناء المشهد الاستعاري العام الذي قام بتأطير تجربة الوصال، وقد سمح لي البحث في التشاكل الاستعاري من إدراك الطبيعة المنسجمة التي اضطلع بها الفكر الصوفي، وكذلك إدراك دوره في إغناء المعجم الاستعاري المؤطّر لتلك التجربة الفريدة في رؤية الوجود وفهمه.

وفي كلّ هذا افترضتُ بأنّ البناء المنسجم الذي اتّسمت به التصوّرات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي لم ينبثق من العدم، وإنّما كان خلاصة ظروف ميتانصيّة، لهذا انتقلت في الخطوة الثانية من خطوات البحث إلى التنقيب عن علاقة النسق الاستعاري بالظروف الخارجيّة التي أوجدته، وذلك وفق قناعة مفادها أنّ الهيئة المنسجمة التي اضطلعت به الاستعارات في الخطاب الصوفي لم تكن وليدة العمليات الذّهنية المحايثة فحسب، وإنّما هي مشروطة تداوليا. من هنا اخترتُ أن يكون الحديث في **الفصل الثاني عن تداولية النسق الاستعاري**، فعملتُ في الخطوة الأولى منه على تبيين موقع الاستعارة من جدليّة الظاهر والباطن التي قامت عليها التصوّرات في الخطاب الصوفي، فأدركتُ أنّ الاستعارة هي ضرب من ضروب اشتغال الخيال المطلق لدى المتصوّفة، وهذا ما جعلها تكتسب الهيئة البرزخيّة التي ظلّت لصيقة بالخيال عندهم، وهذا ما أكسبها خاصيّة الإظهار في مواضع والإضمار في مواضع أخرى، هذا الإضمار الذي من شأنه أن خلق حركيّة تواصليّة في ثنايا الخطاب الصوفي، فهي التي استفزّت

المتلقي بمستوياته المختلفة في مرحلة ثانية،وذلك وفق ما تمليه مقاصد المتكلّم أثناء عمليّة نسج صور الدّلالات الاستعاريّة، ووفق ما تمليه المقصديّة الإلهية الكبرى في الخلق والإيجاد.

لهذا كانت الخطوة الثانية من الفصل الثاني محاولة لرصد أهمّ محدّدات التواصل الاستعاري داخل الخطاب الصوفي،وذلك نابع من قناعة مفادها أنّ الاستعارة عبارة عن خطاب يشتمل على كلّ محدّدات التواصل العادي (مرسل، مرسل إليه، رسالة، سياق)، فتوصّلت في هذا المبحث إلى أن الخطاب الاستعاري في النصوص الصوفيّة ينسج لحركة تواصليّة محايثة عبر مستويات متباينة كالحواريّة والتناص، وهي كلّها محدّدات تُشرك المتلقّي الذي ينتمي إلى الدائرة الصوفيّة وتعمل على إبعاد المتلقي الذي هو خارج الدّائرة الصوفيّة في الوقت نفسه.

وهذا ما جعلني أتساءل في المبحث الثالث -وهو الأخير من البحث- من الفصل الثاني عن السياق العام الذي رُفضت فيه الاستعارات الصوفيّة، منقّبة في ذلك على المواقف الإيديولوجيّة وطبيعة النماذج القارّة والثابتة التي حكمت ذهن المتلقّي المتلصّص وجعلته يصدر مواقف سلبيّة تجاه المنتوج الاستعاري الصوفي محاولة تقديم إجابة ولو بسيطة لإشكاليّة التواصل التي ظلّ الخطاب الصوفي يعاني منها.

و ختمتُ بسلسلة من النتائج التي تمثّل في جانب كبير منها مقدّمات لإشكاليات يمكن أن تُثار من أجل معالجة أوسع للموضوع نظرا للطبيعة الشائكة التي تمتّع بها.

وقد توسّلت في معالجة هذا الموضوع بمجموعة مهمّة من الكتب يمكن تصنيفها في مجموعتين أساسيتين:

- ما يتعلّق بالخطاب الصوفي: كـ" المواقف والمخاطبات" للنّفري، وكتاب "شرح مواقف النّفري" لعفيف الدين التلمساني،بالإضافة إلى تلك المراجع التي قدّمت دراسات جادّة حول الخطاب الصوفي ككتاب "الكتابة والتجربة الصوفيّة" "لمنصف عبد الحقّ"، وكتاب "تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة" "لآمنة بلّعلى"وغيرها من المراجع المهمّة التي يضيق بنا المقام لسردها.

مقدّمـة:

ما يتعلّق بالنّظريات المعاصرة: فهناك كتب حول نظريّة الاستعارة المعاصرة من قبيل "الاستعارات التي نحيا بها" "لمارك جونسون وجورج لايكوف"، وكتاب "المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري" ل"أحمد العاقد"، بالإضافة إلى منجزات " أمبيرتو إيكو Emberto éco" التي تطرّق فيها إلى تداوليّة الاستعارة من قبيل:" السيميائية وفلسفة اللغة"، "التأويل بين السيميائات والتفكيكيّة"، وغيرها.

وأمام هذا التنويع والتّشعب لم أعتمد منهجا واحدا للتّداول بل كنت في كلّ مرّة أحاول أن أكيّف المنهج وفق مقتضيات الموضوع وما تفرضه عليّ عناصره، حيث وجدت نفسي أستعين بإجراءات المنهج البنيوي في معالجتي للشقّ الأوّل من الموضوع،أين قدّمت مقاربة محايثة للنسق التصوّري في الخطاب الصوفي بغرض الكشف عن الهيئة الاستعاريّة التي تتخلّل بنيته الداخليّة، بينما استعنت في الشقّ الثاني من الموضوع بالمنهج التداولي وما وفّره من إجراءات خصبة يمكن توظيفها على أوسع نطاق، وذلك بهدف البحث عن الامتدادات الخارجيّة التي أثّرت في بنية النسق الاستعاري من جهة، ومن جهة أخرى الامتدادات التي يمارسها هذا النسق نحو الخارج،أي الكيفيّة التي يساهم بها في خلق جوّ للتواصل بكلّ مستوياته في كلّ الاتّجاهات: ذهابا وإيابا.

إنّ الصعوبات التي صادفتني في بحثي هذا لم تكن تماما متعلّقة بنقص المراجع وفقر المكتبات،كان يُحتجّ به في الغالب في مثل هذه المواضع، وإنّما كانت صعوبات متعلّقة بشساعة الموضوع وتعقّده فكلّما زاد احتكاكي به إلاّ وظهرت لي إشكاليات أخرى وفرضت عليّ نفسها بإلحاح، وأضيف كذلك معضلة ضيق المساحة الزّمنية المخصّصة للبحث في الموضوع ممّا حال دون إيفائه حقّه الكامل.

إلاّ أنّه وبفضل العون العلمي والأخلاقي الذّي تلقّيته من أستاذتي المشرفة "آمنة بلعلى" تمكّنت من تجاوز بعض هذه الصعوبات، فبفضلها تجنّبت العديد من المزالق التي صادفتني طيلة مشوار البحث، فقد كانت لي خير سند، فلها منّي جزيل الشّكر والامتنان، كما لا يفوتني أن أنوّه بجهود الأستاذ "بوجمعة شتوان" الذي لم يبخل عليّ بتوجيهاته القيّمة، فإليه وإلى كلّ من ساهم ولو

مقدّمـة:

بالكلمة الطيّبة في الموضوع شكري الخالص، كما أشكر أعضاء اللّجنة المناقشة على تفضّلهم بقراءة البحث وإثرائه بملاحظاتهم وانتقاداتهم البنّاءة.

و في النهاية أتمنى أن أكون قد ساهمت ولو بقسط بسيط من دفع عجلة البحث العلمي خاصّة في مثل هذه المواضيع الفنيّة، وأن يكون هذا البحث نواة لدراسات أكثر تعمّقا فيه، هذا عملي فإن وفّقت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، والله المستعان.

بجاية في: 28 فيفري 2012.

الفصل الأوّل:

بنية النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي

1 - دور التجربة الصوفيّة في بناء المفاهيم الاستعاريّة.

2- دور الذهن في تنظيم المعرفة الاستعاريّة.

3- تشاكل المفاهيم الاستعاريّة ودورها في انسجام النسق التصوّري.

تمهيـد:

لقد عولجت الاستعارة في وقت مضى علىأساس أنّها قضية لغوية، حيثيتمّ فيها تشبيه شيء بشيء آخر ومن ثمّة يُحذف أحد الطرفين، لتصنّف بعد ذلك إلى عدّة أنواع وفق غياب أو حضور أحد طرفيها اللّذينتُعتبَر "المشابهة" الخيط الرابط بينهما والمقياس الحاسم في شأن جودتها أو رداءتها.

إنّ المنعرج الحاسم الذي استطاعت نظرية الاستعارة تحقيقه هو سعيها إلى ولوج ثنايا الذّهن البشري من أجل فهم كيفية اشتغاله أثناء عملية إنتاج وفهم وتأويل البنيات الاستعارية وبهذا اكتسى "الذهن"دورا مهمّا في تأطير المسارات التصويرية وتمثيل تفاعل الذات واللغة والوجود عبر استثمار شبكة الفضاءات الذهنية وتفعيل الآليات التصويرية الاندماجية[1]، وذلك عن طريق توصيف مختلف الإجراءات والآليات التي تساهم في ضمان السيرورة والدينامية للبنيات الاستعارية.

إنّ المقاربة الموضوعية والممكنة للاستعارة في هذا الموضع ترتكز على ضرورة النظر إليها كآلية ناهضة على مجموع مُنظّم من الأنساق تدخل عناصره ومكوّناته في علاقة تفاعلية وذلك من منطلق أنّ "البنيات الاستعارية عبارة عن تمثيلات إبداعية لعلاقات التفاعل العميق بين الأشكال اللسانية والأبعاد التصورية"[2]، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة النصوص التي نحن بصدد معالجتها، فهي تنضوي كلّها في إطار ما يسمى "بالخطاب الصوفي"الذّي أقلّ ما يقال عنه هو أنّه خطاب يغلب عليه طابع التجريد والترميز، والتلميح دون التصريح، وهذا نابع من طبيعة النظرة الخاصة التي يمتلكها هؤلاء المتصوّفة إزاء الوجود، لهذا جاءت نصوصهم في معظمها ذات مسعى واحد وهو توصيف الأحوال والهيئات في رحلتهم للاتّصال بالله،والتعبير عن مدى حبّهم له وشغفهم به، إلى جانب وصف مختلف الصعوبات التي ترافق مسيرتهم هذه، إن على المستوى النفسي أو على المستوى الواقعي.

---

[1]- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ط1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط،2006 ، ص97.

[2]- المرجع نفسه، ص 95 .

وقد قام المتصوّفة –من أجل تحقيق مسعاهم- باختراق لغة التواصل والتداول لأنها في نظرهم لم تعد تستجيب للمقامات والأحوال المُعاشة ولم تعد تعبّر عن مكنونات هذه النفس، فقد بات ضروريا أن تصير هذه اللغة ذاتها حجابا، فدأبوا على العمل لخلق لغة ثانية داخل اللغة الأولى وأصبحت اللغة الرمزية-الثانية- هي التي تنمّ عن تميّز التجربة الصوفية في فهمها للوجود والمعرفة، وغدت أمرا لامناص منه لأنّها تعبير عن المواجيد والأحوال الروحية بعيدا عن أيّ تصوّر مادي[1].

من هذا المنطلق سوف نحاول التنقيب عن سرّ هذا التميّز من خلال البحث في آليات تشكّل البنيات الاستعارية وكيفية اشتغالها داخل هذا النوع من الخطاب، حيث سنبيّن في البداية الطابع النّسقي الذي تتمتّع به هذه البنيات، عبر التركيز على منجزات النموذج التصوري الغربي للاستعارة الذي أفرز نظريتين على قدر كبير من الأهميّة: نجد في مقدّمتها النظرية التفاعلية ل "مارك جونسون Johnson.M" و "جورج لايكوف Lakoff.G" في كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" من خلال نموذج الاستعارات الكبرى والاستعارات المفهومية أمّا الثانية فتمثّل تطويرا لما جاءت به الأولى وهي نظرية الإدماج التصوري التي طوّرها كلّ من "جيل فوكونيي Fauconnier.G" و" مارك تورنر Turner.M " وذلك من خلال ولوج مجال الفضاءات الذهنية وآليات اشتغالها أثناء انبثاق البنيات الاستعارية .

النموذج التجريبي التفاعلي "جونسون ولايكوف".

النموذج التصوري للاستعارة

نموذج الإدماج التصوري " جيل فوكونيي" .

تسمح لنا النظريتان بمقاربة الذّهنية الصوفية نظرا للإجراءات التي وفّرتها ممّا يساعدنا على فهم الكيفيّة التي نُسجت بمقتضاها التصوّرات الاستعاريّة التي يتمتّع بها الخطاب الصوفي عبر التّركيز على الدور الذي لعبته التجربة في تأطير المفاهيم الاستعارية، والدّور الذي اضطلع به الذّهن في تنظيم المعرفة الاستعاريّة، وفي مرحلة لاحقة محاولة الكشف عن تمظهرات هذه المفاهيم على مستوى الخطاب، عبر البحث عن دور التّشاكل الاستعاري في ضمان الهيئة المنسجمة للنسق

[1]- ينظر: علي أحمد سعيد (أدونيس): الثابت والمتحوّل، دار العودة، ط3 ، بيروت 1970، ص67 .

التصوّري المكوّن للتجربة الصوفيّة لهذا سيتمّ التركيز في هذا الفصل على طبيعة البنية الاستعاريّة المؤطّرة للنّصّ الصوفيّ وأهمّ مرتكزاتها في الخطاب الصوفي.

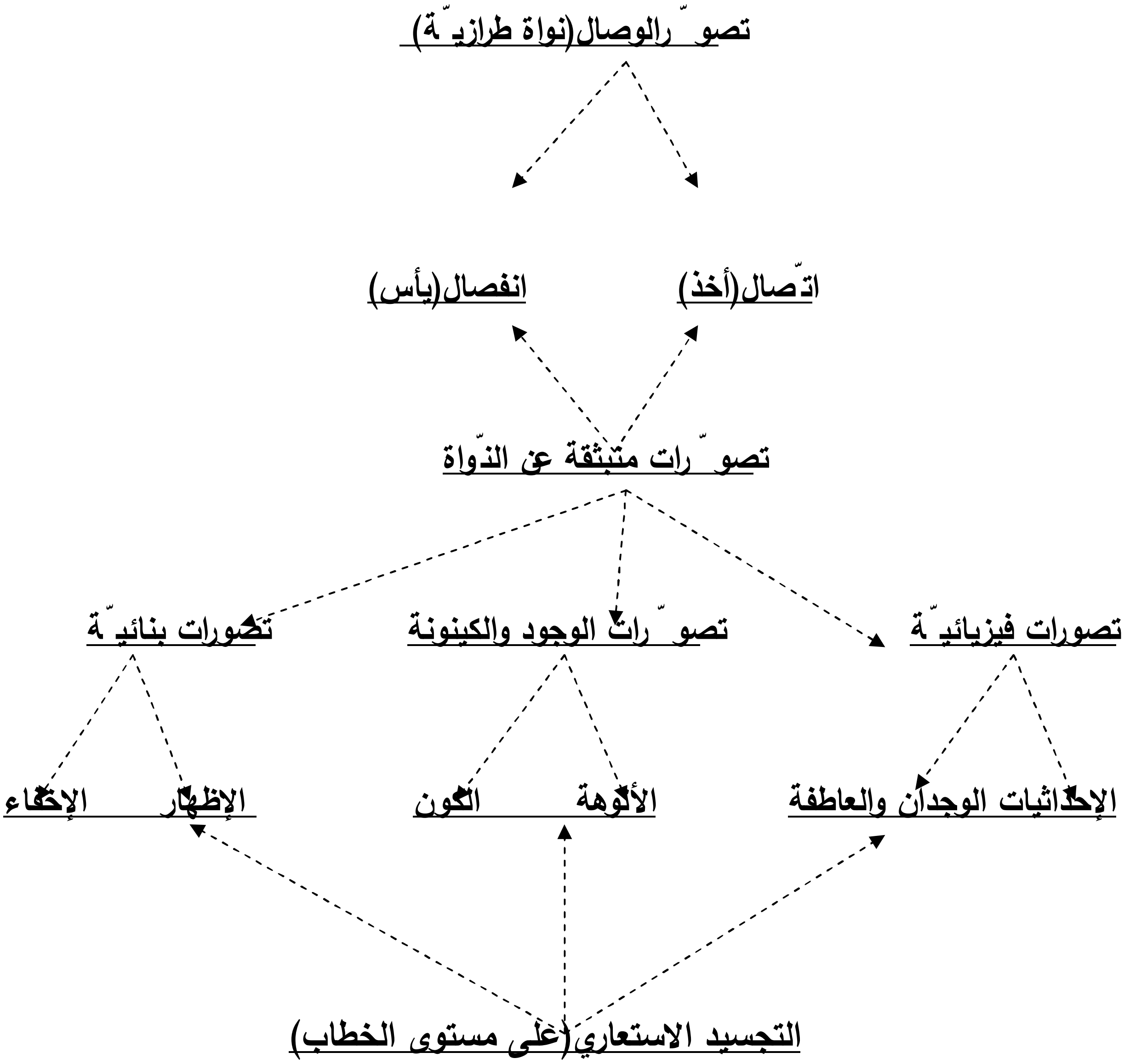
المبحث الأوّل: دور التجربة الصوفية في بناء المفاهيم الاستعارية

تضطلع "الذّات العارفة" في الخطاب الصوفي بطموح مفاده تحقيق نوع من الوصال مع "الذات المطلقة"، وذلك عبر محاولة التعرّف على معاني وأسرار وجوده وهذا الطّموح هو الذي يجعل من الذات تمارس نوعا من الاستحواذ على الحقيقة واللغة معًا، ليتحوّل بذلك الخطاب إلى بديل عن الوجود، هذا التحوّل هو الذي يعكس الطابع الاستعاري داخل هذا النّوع من الخطاب و"تصبح اللغة بمقتضاه مُلكًا ميتافيزيقيا للذات العارفة، والمجال الرّحب الذي تنطق فيه هذه الذات بالحقيقة، لأنّه يتمّ عن ذلك الفصل الذي تقيمه الذات المالكة لزمام الخطاب بين اللغة والوجود"[1]، ممّا يُفسح المجال أمام اللّغة الاستعاريّة في أن تمارس امتدادها داخل امتلاء لا نهائي تحقّق فيه الذات العارفة حضورها من خلال تجاربها الخاصة التي يمكن اختزالها في تصوّر أساسي مفاده أنّ **التّصوّف هو الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق**، إنّه التصوّر الذي سوف تأتي اللّغة في درجة ثانية من أجل بلورته وتجسيده لتصبح بذلك (اللّغة) "فعلا من أفعال الجسد الصوفي"[2]، و هذا ما يجعلها تكتسب أساسا تجريبيا، تتحوّل بمقتضاه الاستعارة إلى مؤشّر من مؤشّرات اشتغال الذّهن الصوفي، وذلك عبر عمليّة التفريع المقولي التي تشكّل الأساس الذي يمكن من خلاله فهم الكيفيّة التي تنبثق بها التّصوّرات والإطار الذي تتناسل بمقتضاه الاستعارات المجسّدة لها، هذا التناسل الذي لا يتمّ بمعزل عن التصوّر المركزي الذي يحكم التجربة الصوفيّة وهو "الوصال"، فقد كان المسعى الأساسي والهدف الأسمى الذي من أجله استُنفذت الطاقات وشُحِذت الهِمم، وهو الذي جمع ووحّد بين التصوّرات الصوفيّة على اختلاف طرائقها في التعبير عنه (الوصال)، وأثناء هذا التعبير تتحقّق عمليّة التفريع المقولي للتصوّر المركزي أو للاستعارة النواة، من أجل محاولة تقريب المفاهيم وجعلها أكثر تجسّدا وربّما أكثر وضوحا، لينتج لدينا ما يمثّله المخطّط التالي:

---

[1] -منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة والصوفيّة (نموذج محي الدين ابن عربي)، ط1، منشورات عكاظ، الرّباط، 1988، ص133.

[2] - المرجع نفسه، ص09.



1- الاستعارة المركزيّة و آليات التوسيع فيها:

تُعتبر البنية التصوّريّة التي ترى بأن التّصوّف هو الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق" نواة طرازيّة بمفهوم "جونسون ولايكوف"، فهي من بين التصوّرات العديدة التي تنبثق بشكل مباشر، حيث تملك هيئة قاعديّة وبنائيّة تعكس لنا صميم التجربة الصوفيّة، إذ تمثّل أوّل ما نرشّحه من تصوّرات عنها، ذلك أنّها مرسومة بشكل دقيق باعتبار تماسها المباشر مع العالم

الفيزيائي[1]، وذلك عبر آليتي الاتصال (الأخذ) والانفصال (اليأس) اللّتين تلخّصان هاجس الإنسان الصوفي في تحقيق الوصول، تساهمان بتضافرهما في بناء التشكيلة العامّة للتجربة الصوفيّة وهما شديدتا الصّلة بأنشطتنا الإدراكيّة الحركيّة المباشرة الناتجة عن تفاعلنا مع محيطنا الفيزيائي بما فيه جسدنا، هناك تصوّرات غير مباشرة تنبثق من النواة الطرازيّة وهي متعلّقة بتجارب غير واضحة المعالم كالأشياء الفيزيائيّة التي ليس لها حدود واضحة و التجارب العاطفيّة التي نعانيها دون أن نمتلك معادلات موضوعيّة لتجسيدها على أرض الواقع، كأن نتحدّث عن عاطفة الحبّ والعشق الإلهي التي وقفت وراء إنتاج مثل هذا التصوّر الطّرازي لكنّها من جهة أخرى تملك قليّة محدودة للتمظهر على مستوى الخطاب من خلال تعالقها مع بعض التجليات الحسيّة الحركيّة الأكثر دقّة.

تشكّل التّعالقات أساس تصوّراتنا الاستعاريّة، إذا فالتصوّر الذي يرى بأنّ: "**الصعود تخلّي/تحلّي**" قطب الرّحى لكلّ المفاهيم التي أنتجها المتصوّفة حول الوصال والانفصال فالرّحلة الطويلة التي عاشها الصوفي في مقاماته وأحواله ومجاهداته البدنيّة والرّوحيّة تنتهي به إلى ضرورة التجرّد من ارتباطاته الماديّة ليصبح "طمعه مركّزا في شيء واحد وهو لقاء الحبيب(الله)"[2] ممّا يُفسح المجال لاتّصال ذاته بالذّات الإلهيّة فهو نوع من الارتقاء الوجودي الذي يرفع العارف الصوفي من مرتبة الإنسان الحيواني إلى مرتبة الإنسان الكامل، وبعبارة أخرى يُقدّم لنا التصوّر أعلاه "جوهر تجربة الفناء الصوفي وهو التسامي وتحقيق الكونيّة والشموليّة".[3]

إنّ فهم مثل هذا التصوّر لا يتمّ بطريقة دفويّة أو معزولة وإنّما ضمن إطار نسقي منسجم وهو يستمدّ خصائصه من الطابع الجشطالتي الذي يتمّ عبره تنظيم التجربة بشكل يجعلها تبدو منسجمة، فالشيء الذي ضمن الهيئة الجشطالتيّة لتصوّر "الصّعود تخلّي/تحلّي"، هو مجموعة من الاستعارات التي تضافرت من أجل أن ترسل لنا بوضوح معالم التصوّرين الغير مباشرين (التخلّي والتحلّي) باعتبار الطبيعة التجريديّة التي تعتريهما، إلاّ أنّ عمليّة التّجسيد الاستعاري لتصوّر "الصعود" في التجربة الصوفيّة لا يستند فقط إلى تلك النسقيّة التي تمنحها الجشطالتات،

---

[1] - ينظر: جونسون ولايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، ط1، دار توبقال للنّشر، المغرب، 1996، ص93.

[2] - سارة بنت عبد المحسن، نظريّة الاتصال عند الصوفيّة في ضوء الإسلام، ط1، دار المنارة للنشر والتوزيع، السّعودية، 1991، ص127.

[3] - منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص303.

وإنّما تقتضي نوعا من التفاعل بين التجربة الإنسانيّة والعالم الخارجي، عبر مقوْلة الأشياء والتجارب لغرض فهم آليات الاشتغال أثناء إنتاج مثل تلك التصوّرات[1].

إنّ أقرب مصادر التفاعل التي يمكن أن تستمدّ منها الاستعارات المجسِّدة لتصوّر "الصّعود" مادتها، هو ما يتعلّق بالمحيط الفيزيائي وبالإحداثيّات الفضائيّة (فوق- تحت، داخل-خارج، قريب- بعيد، ..) التي تملك علاقة وطيدة بأجسادنا، وذلك من خلال إكسابها توجّها فضائيّا يلعب فيه العنصر الثقافي والاجتماعي دورا بارزا، وهذا ما أشار إليه "لايكوف وجونسون" في شأن المستقبل الذي يوجد في بعض الثقافات أمامنا، بينما تجعله الأخرى وراءنا[2].

تُعتبر رحلة "**العروج**" المدخل الأساسيّة التي تُجسّد التصوّر الطرازي المتعلّق بفكرة الوِصال وآلياته، ففي مثل هذه التجربة يأبى الصوفي التعامل مع كلّ ما هو مادي لأنّ تحقيق الوصال والرّؤيا، كما يرى "يوسف سامي اليوسف" تتعذّر ممارسته إذا لم يتمكّن الرائي من تخطّي الأشياء كلّها ودونما استثناء[3]، وهذا ما سمّاه المتصوّفة الخروج عن السّوى والذي يبدأ بالزّهد في الدّنيا والتقشّف والابتعاد عن الناس.

إلاّ أنّ التخطّي هنا لا يجب أن يُفهم على أساس أنّه " خروج عن الأوصاف الذاتيّة واكتساب أوصاف جديدة (و)إنّما هو خروج يستهدف المعرفة، ذلك أنّ رحلة الإنسان الصّاعدة إلى ربّه وتحلّيه بالأسماء الإلهيّة لا تعني أنّه خلو منها، بل يعني أنّه كان على غير علم بهذا التحلّي" [4]، ومعنى هذا أنّ هناك حجبا هي التي تخفي هذه الصّفات، وهي مطالب الدّنيا والجسد التي تجنح نحو الماديات والملموسات، والتي ينبغي تجاوزها إجباريا لدى المتصوّفة من أجل تحقيق الوصال.

---

[1] - ينظر: مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص 165.

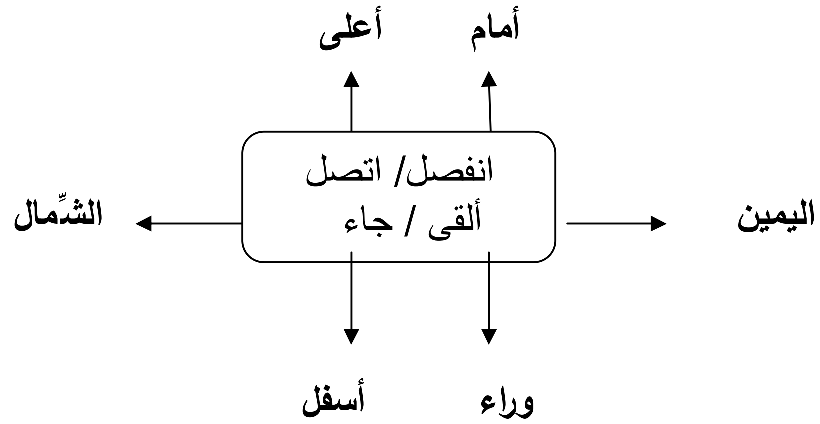
[2] - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - ينظر: يوسف سامي اليوسف، مقدّمة للنّفري، دار الينابيع للطباعة والنّشر والتوزيع، 1997، ص 48.

[4] - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص192.

ومن الاستعارات الاتجاهية التي تجسّد فكرة الانفصال والاتّصال قول النّفري"*: "**وقال لي إذا جئتني فألق ظهرك، وألق ما وراء ظهرك، وألق ما قدّامك، وألق ما عن يمينك وألق ما عن شمالك**"[1].

تتعدّد الاتّجاهات التي تساهم في تجسيد تجربة "العروج" في هذه الاستعارة ففعل "المجيء" هو الذي يُشير إليها ويعكس الآليّة الأولى لتحقّقها وهي "الاتّصال"، أمّا فعل "الإلقاء" هنا فهو يعكس نوعا من الانفصال عبر الوقوع من الأعلى نحو الأسفل، أو نوعا من الرّمي من اليمين إلى الشّمال، على أن يترافق "المجيء" مع "الإلقاء" الذي يجسّد تصوّر الوِصال:

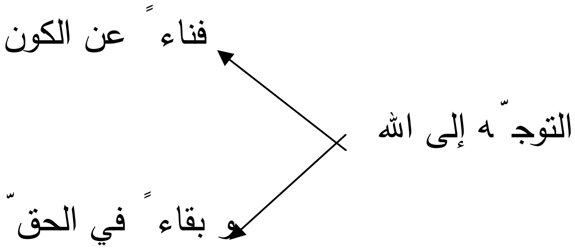


خطاطة توضّح تفاعل الإحداثيّات الفضائيّة في التجسيد الاستعاري لتصوّر "العروج".

وبواسطة هذا "العروج" يصير:

* - هو محمّد بن عبد الجبار النّفري، شخصيّة صوفيّة غامضة في تاريخ التصوّف، يُجهل عنه كلّ شيء سوى أنّه ولد في "نفرّ" جنوب شرق بغداد ويحتمل أنّه توفي سنة 354هـ بمصر، وقد اختفى أثره على مدى ثلاث قرون إلى أن ذكره ابن عربي في الفتوحات المكيّة، ثمّ شرح نصوصه الصوفيّ عفيف الدين التلمساني في كتابه "شرح مواقف النّفري" الذي حقّقه جمال أحمد المرزوقي سنة 1997.

1 - النّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر يوحنا أربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص93.



وأمّا اتّجاهها في هذا النوع من الخطاب، فتتكفّل ثقافتنا الإسلامية بتحديده، حيث تجعل هذه الأخيرة من الله جوهرا لا يمكن المساس به من خلال" ربطها لكلّ ما في الوجود بمثلٍ أعلى فوق المُثل، بالله الواحد الأحد فهو مصدر القيم الحقّ و الجمال والخير والحياة وهو مطلقها الذي لا يحدّه حدٌّ"[1]، وبالتالي فقد منحت لمقامه مفهوم "العلوّ" وما دونه فهو في مرتبة سفلى، وذلك وفقا لما جاء في عدّة مواضع من تنزيله الحكيم، يقول تعالى: " سبّح اسم ربّك الأعلى" الأعلى:01 ، ويقول أيضا:"يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فوقِهم ويفعلُونَ ما يُؤمَرُونَ" النّحل:50 .

- كما لخّص "ابن عربي"* هذه الاستعارة قائلا: **فكلّ نظر إلى الكون ممّن كان فهو نزول وكلّ نظر إلى الحقّ ممّن كان فهو عروج".[2]**

حيث يتحقّق "التخلّي" و"التحلّي" في مثل هذه الاستعارة عبر مسارين متلازمين:

المسار الأوّل: يتحدّد من الأسفل إلى الأعلى، وهو حال "العروج" أين يتمّ الاتّصال بالمطلق وفي نفس الوقت الانفصال عن العالم البشري.

المسار الثاني: يتحدّد من الأعلى إلى الأسفل، وهو حال النزول والانفصال عن عالم الملكوت والاتصال بالواقع المادي مرّة أخرى، و لكن بصفات أخرى هي صفات الولي الوارث الذي سيمتلك هذه المرّة كلّ المشروعيّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتوجيه والإصلاح، ومنبع هذه السّلطة هو درجة الارتقاء التي بلغها وحجم الحمولة المعرفيّة التي عاد محمّلا بها، وهذا

---

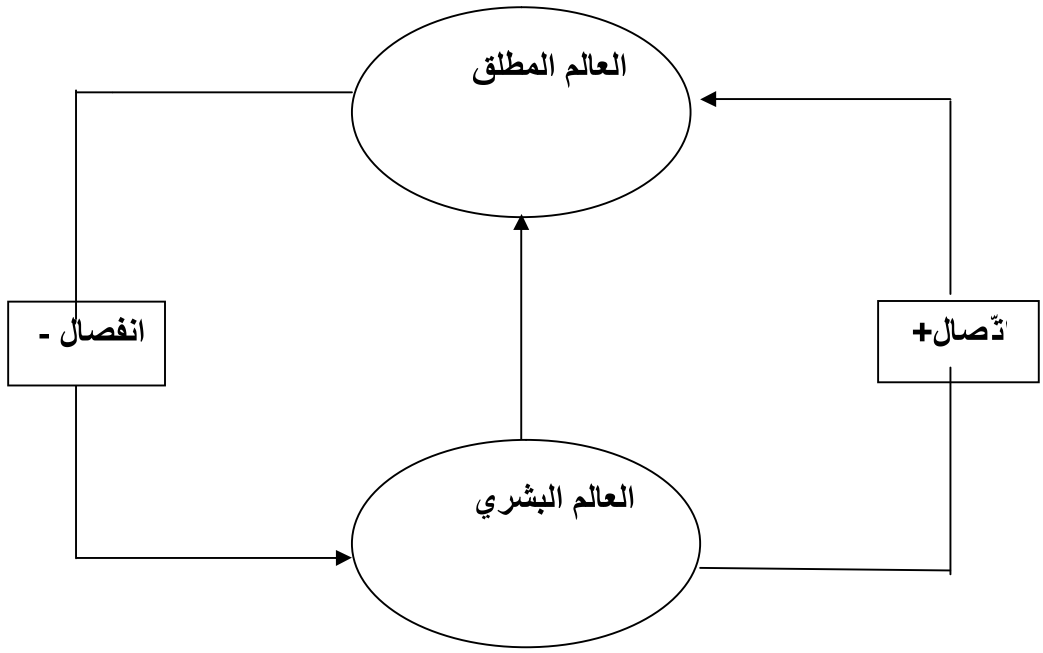
[1] - نذير العظمة، المعراج والرّمز الصوفي قراءة ثانية للتراث، ط1، دار الباحث، بيروت، 1982، ص51.

* هو قطب من أقطاب الصوفيّة اسمه بالكامل هو: محمّد بن علي الصوفي، سمي بمحي الدّين، ولقّب بالشيخ الأكبر درس الفقه والحديث بإشبيلية وارتحل إلى المشرق فدخل مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى والشام، وأقام في دمشق وتوفي بها، كان في العبادات والمعاملات ظاهريا وفي العقائد باطنيا، وتبلغ مصنّفاته حوالي مائتي مصنّف، أهمّها "الفتوحات المكية".

[2] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج3، دار صادر، بيروت، (د ت)، ص40.

ما سيجعله في مرحلة لاحقة واسطة يعبر بها المريد لنفس الطريق إلى الضفّة التي عاد منها هذا الوليّ .

ويمكن تمثيل اتّجاه استعارة "العروج" كما يلي:



على أن يتمّ ذلك في الوقت نفسه، إذ أنّ الاتصال والانفصال حالان متلازمان يكونان للشخص في زمان واحد، ولكن من نسبتين مختلفتين: فالانفصال نسبة الشخص إلى الكون وما يجب أن يتخلّى عنه، والاتّصال نسبته إلى الحقّ وما ينبغي أن يتحلّى به[1]، فكلّما زادت مشاهدات الصّوفي وترقيّته في الأحوال والمقامات المتعدّدة، ارتفعت عنه الحجب حجابا وراء حجاب فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلاّ بالموت، ومع رقيّه في الأحوال والمقامات يزيد باطنه علما بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى، فإن كان العارف من أهل الفناء والاستهلاك ظلّ متحقّقا بباطنه، وإن كان من أهل البقاء عاد من رحلته وخرج إلى الخلق بصورة الحقّ، فينقص من باطنه ما يزيد من ظاهره، وهذا التقابل في الزيادة والنقص يكون بالاتجاه الذي تأخذه الرّحلة، فإن كانت صاعدة كانت الزيادة في الباطن، وإن كان الصوفيّ عائدا كانت الزيادة في الظاهر[2].

---

[1]- ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981، ص203.
[2]- ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص205.

- وهناك من الاستعارات ما يستثمر مفاهيم أكثر دقّة وصرامة من أجل تجسيد فكرة "الصعود" كمفهوم "الارتقاء" مثلما جاء في قول" ابن عربي": "**...لا يفهم كلامي إلاّ من رقي في مقامي**"[1]، يرتبط "الارتقاء" بتجربتنا الماديةفعلى الصعيد التجريدي تجدنا نتحدّث مثلا عن ترقية شخص في ميدان العمل، هذه الأخيرة التي يكاد الكلّ يُجمِع على أنّها لاتتمّ إلاّ بعد أن يكون مؤهلا لنيل درجة أعلى من التي كان عليها، وفي نفس الوقت يرتبط التأهيل بعدّة مقوّمات يمكن اعتبارها بمثابة شروط من أجل التحقّق:كالمستوى الدراسي و الكفاءة والخبرة المهنيتين.

أمّا على الصعيد التجسيدي فنحن نربط مفهوم "الارتقاء" ببعض الظواهر المادية كالزيادة فيالأجرا الذي تنجرّ عنه مختلف مظاهر الترّف الأخرى من حُسن المظهر، الاستقرار المادي وغيرها من المظاهر، بينمانجد أنّ الاستعارة المذكورة أعلاه تضع "الارتقاء"- الذي يعني التدرّج من مقام إلى آخرقصد تلقّي التجلّي بالمفهوم الصوفي شرطا أساسيا لفهم مساعي هؤلاء المتصوّفة والدّخول في ثنايا تجربتهم أثناء الاتّصال بالله لذلك فمفاده في عُرف المتصوّفة أنْ لا يُرتقى من مقام إلى مقام ما لم يُستوف أحكام ذلك المقام، فمن لا قناعة له -مثلاً- لا يصحّ له التوكّل، ومن لاتوكّل له لا يصحّ له التسليم وهكذا[2]، والارتقاء هنا يحمل دلالة الصعود والتحوّل وما كثرة المقامات مثل التوبة والورع والزّهد والفقر والصّبر والرّضا والتوكّل... إلاّ دليل على ذلك، وبالتالي ففكرة "الصعود" هذه ليست متجذّرة فقط في قلب التجربة الصوفية وإنّما تُمثّل شرطا من شروط تحقّق التجربة بحدّ ذاتها.

2-الانبثاق التصوّري وآليات التجسيد الاستعاري: إنّ هاجس الوصال والارتقاء لدى الإنسان الصوفي يجعله في مرحلة لاحقة يتصوّر بأنّه مختلف عن باقي البشر بحكم المنزلة التي يحتلّها ممّا يؤدي إلى انبثاق تصوّرات غير مباشرة عن الذّوات الطرازيّة أوعن النسق التصوّري العام والمباشر المكوّن للتجربة الصوفيّة، كالتصوّر القائل بأنّ: "**أهل الإشارة فوق وأهل العبارة تحت**"[3].

والذي جسّدته الاستعارات التالية:

[1] - ينظر: عبد المنعم الجفني، معجم ألفاظ الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1978، ص248.

[2] - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص

[3] - وردت نفس الاستعارة لدى مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص36.

العالِم في الرّق، والعارف مكاتب، والواقف حرّ "[1] .

• العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كلّ مبلغ"[2].

ترتكز هذه الاستعارات على أسس فيزيائية واجتماعية قوامها أنّ النخبة دائما تكون(فوق) بينما الأغلبية (تحت)، وهي شديدة الارتباط بالنفوذ والسلطة التي توجد "فوق"[3]، وبالتالي فأهل الإشارة الذي يُعتبر " الواقف" نموذجا منهم يمثلون النخبة في حين البقية هم الأغلبية التي تقع "تحت" ومن نماذجهم في هذا الموضِع" العالِم" و"العارف".

-في الاستعارة الأولى تمثّل الحرية الحدّ الفاصل بين الفئات الثلاثة:العالم- العارف- الواقف، إنّها ليست المصطلح الذي نعرفه الآن أو يمكن أن نعثر عليه في مختلف التيارات الفلسفية، ينفرد مصطلح "الحرية" في عُرف المتصوّفة بمفهوم خاص نابع من طبيعة فهمهم للوجود ككلّ، فالإنسان –حسبهم- يبقى دائما في افتقار ذاتي أزلي، وهذا الافتقار هو عبودية، أمّا عتقه (الحرية) فهو كمال العبودية،وبالتالي فالحريّة التي يقصدها "النفري" في العبارة أعلاه هي تحرّر من رقّ الأكوان والأسباب، وإن كان تحررا شهوديا لا واقعا حسيا، إذ لابدّ من عبودية الأسباب في هذا العالم (الطعام، الشراب) فتكون تلك العبودية عن شهود أنها عبودية للحقّ من خلق حجاب السبب، وتتمثّل تلك الحرية في فراغ القلب من تلك الأسباب[4].

أمّا في الاستعارة الثانية فيبدو أنّ الشيء الذي يجعل (الواقف) في مرتبة عليا أو (فوق) هو كونه لا يمكن أن يُدرَك من قِبل(العارِف) و(العالِم)،" ذلك أنّ (العارف) يرى العلم ومبلغه، وذلك لأنّه فوق العلم، لكنّه لا يرى(الواقف) لأنّه وراء كلّ مبلغ أي فوقه"[5].

أمّا عن الدافع الذي يجعل الإنسان الصوفي يُغرِق في مثل هذه التصوّرات، فهو عاطفة الحبّ الجيّاشة التي تغمرقلبه وتدفع به إلى غياهب الأسرار الإلهيّة، بشكل يجعل قلبه يميل إلى

---

[1] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص14.

[2] - المرجع نفسه، ص12.

[3] - ينظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص36.

[4] - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص768.

[5] - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح ودراسة: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، ط1، مركز المحروسة، القاهرة، 1997، ص141.

الله وإلى ما لله من غير تكلّف[1]، ووفق هذا يتمّ اعتبار " **الوجداني فوق والعقلاني تحت** "، أين تنضوي تحت هذا النسق سلسلة من الاستعارات التي تجعل من الوجدان والعاطفة وكلّ ما ينبع منهما الأساس في قيام تجربة الوصال ككلّ، حيث تمّ فيها قلب سلّم القيم الاجتماعية التي كانت تقتضي أن يكون العقلانيّ "فوق" باعتبار أنّ "الناس في ثقافتنا يتصوّرون أنفسهم يمارسون سيادتهم على الحيوان والنبات والمحيط الفيزيائي بشكل عام فقدرتهم الخاصة على التعليل و العقلنة هي التي تجعلهم في مستوى أعلى"[2]، وربّما هذا التقليب هو الذي يمنح تيمة الفرادة للتجربة الصوفية، أين يتمّ تصوّر "القلب" والوجدان مركزا لتلقي التجلّي، وهو المُخاطَب في الإنسان ومحلّ الصور الإلهية، لهذا فهو يحظى بمرتبة راقية (فوق) وما عداه فهو في مرتبة أدنى، فقد استند "النّفري" في إنتاج الاستعارة التالية: "**يموت جسم الواقف ولا يموت قلبه** "[3] على مرتكز من مرتكزات التجربة المادية الفيزيائية التي تقتضي أن يكون الشيء الجيّد "فوق" والشيء السّيء "تحت"، و"الموت" في هذه الاستعارة يحمل دلالة الانقطاع أو الانفصال تماما كما نعرفه في تجربتنا العادية فإذا مات شخص ما تنقطع صلته بالوجود المادي، ومادام الجسم يملك صلةً بالحياة الدنيوية وكلّ ما هو مادي، فينبغي في هذه الحالة مقاطعته أو قطع العلائق معه كشرط لتحقيق الوصال، لأنّه مرتبط أساساً بعالم الشهوات الذي يقع في مرتبة دنيا في سلّم القيم الذي يتصوّره المتصوّفة فهو في الأسفل أو" تحت"، لهذا السبب نجد أنّ كلام المتصوّفة "لا يخلو من ذكر الموت حيث نظروا إليه بحنين واشتياق لأنّه كان دائما تتويجا لطريقهم إلى الحق"[4]، في حين القلب لا يمكنه أن يموت لانصباغه بنور الحيّ الذي لا يموت، فهو الوسيلة المُثلى التي تؤدي إلى تلقي فيض التجلي، لهذا فهو في مرتبة عُليا أو "فوق".

- وكذلك في قوله:" ...قلب الواقف على يدي، وقلب العارف على يد المعرفة "[5] .

حيث تملك هذه الاستعارة نفس المرتكزات الفيزيائية التي رأيناها في السابقة (فوق/ تحت)، إلاّ أنها تركّز على تبيين ماهية ومراتب الاتّجاه الواحد وهو (الفوق)، إذ يبدو أنّ هذا الأخير درجات فأسبقية التجربة الوجدانية شرط حاضر في عِلم (العالِم) ومعرفة(العارف) و وقفة

---

[1] ينظر: سارة بنت عبد المحسن ، نظريّة الاتصال عند الصوفيّة في ضوء الإسلام، ص129.

[2] - مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص37.

[3] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص48.

[4] - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص1030.

[5] - ينظر: النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص12.

للواقف)، إلاّ أنّها تختلف في المرتبة و الموقِع من حيث درجة الاقتراب من المسعى وهو هنا الظّفر بالله.

في هذه الاستعارة إشارة إلى أنّ الواقف هو أقرب إلى الله من غيره" فقلبه على يده" أي أنّ الواقف لا يرى أحدا سوى الله، وبالتالي فهو قريب منه أكثر من غيره ممّا يجعله في أعلى المراتب التي يمكن أن يُتوّج بها أيّ مُريدٍ للوصال (فوق)، بينما "يقع العارف بين جاذبين أحدهما السوى والثاني هو الحقّ لهذا فقلبه على معرفته"[1]، أي مصيره مرهون بطبيعة الجاذب الذي سوف يسيطر عليه، وهكذا فهو في مرتبة دنيا (تحت) .

إنّ النزوع إلى مثل هذا الأسلوب في التفكير والمعرفة والتوجّه قد أملاه أصلا عجز العقل والعلم عن الجواب عن كثير من التساؤلات العميقة، وبالتالي استندت التجربة الصوفية على المبدأ القائل بأنّ في الوجود جانبا باطنا لا مرئيا ومجهولا، وأنّ معرفته لا تقتضي استخدام طرق عقلانية – منطقية، الأمر الذي جعلها تقف عند حدود اللاّمعقول، اللاّمرئي واللاّ معروف[2].

لكن يجب أن نشير في موضع آخر إلى أنّ انتصار العاطفة على العقل لدى هؤلاء، لا يحمل دلالة نفي الآخر في علاقة إقصاء متبادل بين نظامين معرفيين متبادلين على طرفي نقيض، ذلك أنه ليس ثمّة إنتاج نظري يخلو من العقلانية كما لا تكاد تخلو منظومة من المنظومات العقلانية من إشراقات التجربة العاطفية والخيالية[3]، وعموما يلخّص مثل هذا النوع من الاستعارات رحلة عودة المخلوق إلى الخالق ففناء الإنسان بالله بقاء له، والانفصال عن الأنا اتّحاد به، وبقاء الإنسان فناء في الانفصال عن الله[4]، و في نفس الوقت تجعلنا نقرأ واقع التجربة الصوفية انطلاقا من دلالة هذه الاتّجاهات فتجعلنا أكثر إدراكا لطبيعتها، وذلك من خلال الاعتماد على مختلف تجاربنا الفيزيائية والاجتماعية التي تُقلّل من حجم الفجوة الدلالية القائمة بيننا وبين هذا النّوع من الخطاب.

إنّ هاجس "الوصال" طبع التجربة الصّوفيّة لم ينبثق من العدم وإنّما كان وليد عدّة تصوّرات ذات طابع وجودي، قائم أساسا على طبيعة الاعتقاد الذّي بنى عليه الإنسان الصوفي

1- عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص148.

2- ينظر: علي أحمد سعيد، الصوفية و السيريالية، ط3، دار الساقي، (د ت)، ص11-15.

3- ينظر: أدونيس، الصوفيّة والسيرياليّة، ص169.

4- ينظر: نذير العظمة، المعراج والرّمز الصوفي (قراءة ثانية للتراث)، ص51.

معرفته، حيث كانت كلّ محاولاته في " تحقيق الوصال نابعة من الإحساس بالاغتراب (...) والرّغبة في العودة إلى الأصل الأزلي للكائن"[1]، وتحت وطأة هذه الرّغبة الجامحة في البقاء في الله نجده في مرحلة متقدّمة يمارس نوعا من الإسقاطات التي تسمح لنا بالنّظر إلى الأحداث والإحساسات والأفكار المكوّنة لفكرة "الوصال" باعتبارها كيانات، وذلك عن طريق الاعتماد على الأشياء والمواد التي يضطلع بها الوجود المادي.

ينبع هذا النموذج من الاستعارات في الخطاب الصوفي من الاعتقادات التي بنى عليها المتصوّفة معرفتهم، وهو أنّ العالم الخارجي ما هو إلاّ تجلٍّ لعالم الألوهية، وقد عبّر" ابن عربي" على هذه الفكرة في مواضع عدّة من كتبه ورسائله، حيث يقول: " (...) لمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسمائه الحسنى أن يرى أعيانها، وإن شئتَ قلتَ أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه،(...) أوجد الكون وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة وجعل هذا الشبح المسوى يقبل روحا إلهيا عبّر عنه بالنّفخ وخلق له الاستعداد لقبول فيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال "[2].

ووفق هذه النّظرة تنبثق عدّة استعارات وجوديّة (أنطولوجيّة) تعمل على هيكلة الأنساق التصوريّة المجسّدة لفكرة "الوصال" أهمّها نسقان يُعبّران بتضافرهما عن أصل التناقض الذي يجثم على الوعي الصوفي، فالكشف الصوفي يتطلب معرفة التجليّات الإلهيّة التي تؤدّي به في مرحلة لاحقة إلى البقاء فيه نتيجة حدوث الكشف النسبي، وبالتالي يرى الصوفي نفسه في هذه الحالة جديرا باكتساب بعض صفات الألوهيّة مادام من أهله المقرّبين ولكنّه من ناحية أخرى يعلم استحالة تلك المعرفة[3]، وفي هذه الحالة يتحوّل إلى كائن تنتال منه صفة الحيوانيّة حظّها إلاّ أنّ هاجس الوصال يبقى دائما يلاحقه حتى في هذه الحالة، وذلك من منطلق أنّ كلّ الكائنات التي أوجدها الخالق في الكون إنّما خلقها لكي تسعى إلى معرفته من وراء الأشكال.

فأمّا النسق التصوّري الذي يمكنه أن يعبّر عن الحالة الأولى فهو: **نسق "الصوفي إله"**، حيث تقوم الاستعارات المُشكِّلة لهذا له على مفهوم "التجسيد والتجسيم" تُظهِر أنّ "اللّه" وجودا يتوارى وراء صور وأشكال الوجود والشيء المهمّ في هذه الطريقة التجسيمية هو" توصيف السبل

---

[1]-منصف عبد الحقّ: الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص 358.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984، ص48.

[3]ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص260.

التي يُشكّل بها العقل مفاهيمه من خلال التجربة الماديّة حول الظواهر غير المادية"[1]، وبالتالي لا ينبغي أن تُطرح إشكالية الزندقة والخروج عن المعقول في هذا الموضع حجّة إسناد صفات مادية إلى"اللّه" الأمر الذي سوف يتمّ التركيز عليه هو الكيفية التي ينشط بها الذهن أثناء إسقاط التجارب الفيزيائية على الظواهر المجرّدة، فعندما قال "البسطامي" *: " **سبحاني ما أعظم شأني**"[2] فإنّنا نلاحظ بأنّ هذه الاستعارة تبيّن لنا بعض سمات الشخص الصوفي انطلاقا من إسناد صفات "الحقّ" إليه، وهذا النّوع من الاستعارات يدخل في إطار ما يسمّى بالشّطح، وهي تصدر عن اللاّوعي في حالات الاتصال بالله فنجدهم ينطقون بكلام الله ولهذا كلّه أغراض نؤجلّ الحديث عنها إلى حين ذلك.

هناك صفات ينفرد بها "الله " من قبيل:

+ التسبيح
+ التنزيه
+ التعظيم
+ الإجلال
+ التكبير

وحين تمّ إسقاطها على الذات البشرية وأصبح الصوفي ينطق بكلام الله أصبحت تدلّ على:

+ تحقّق الألوهة في الإنسان
+ معرفة النفس من خلال هتك الحجاب
+ الترقي عن الموهومات والمحسوسات

---

[1] - عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، ط3، مؤسّسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، مسقط، 2002. ص57 .

* هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروشان البسطامي، مؤسّس الطريقة الصوفيّة البسطاميّة والتي سُمّيت أيضا بالطيفوريّة، وهو من أهل بسطام الواقعة على طريق نيسابور والتي فُتِحت في عهد عمر بن الخطّاب سنة 19هـ.

[2] عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص30.

تحاول هذه الاستعارة أن تعكس لنا بعض مظاهر التجربة الذاتية من خلال تجسيدها لمفهومي " التحقّق والمعرفة إنّها تدلّ على نوع من الرغبة الشديدة في تقمّص الأدوار، هذه الرغبة الّتي تكون مفتوحة على كلّ الاحتمالات: التحقّق/ عدم التحقّق.

وهناك من الاستعارات ما يتضمّن نوعًا من الوعي الكبير بقوّة وجبروت اللّه، ومن ذلك قول "الشّبلي"* "**إنّ نفسي تطلب منّي كسرة خبز، ولو التفت سرّي إلى العرش والكرسي لأحرقه**"[1] لكن هذه القوّة تمّ إسقاطها في جانب آخر على الذات الإنسانية فأصبحت تدلّ على قوّة الإنسان عندما يفنى الخلق عن نفسه ويصير بالحقّ حقًّا[2]، إنّه نوع من التضخّم الذي تشعر به نفس الصوفيّ وهي في أوج بلوغها للهدف، لهذا تضمحلّ الحواجز بين العبد وربّه ممّا يسمح للصوفيّ بالتحدّث بلسان خالقه وحتى انساب بعض الأفعال إلى نفسه .

وفي جانب آخر تعكس ضعف هذه الذات أمام خالقها، ليكون الشطر الثاني من العبارة الاستعارية بمثابة تعويض للعجز الذي يشعر به هذا الإنسان أمام الحقّ، وبالتالي تحمل هذه الاستعارة دلالتين متعارضتين ومتناقضتين: فمن جهة يتقمّص المتصوّف دور الألوهة ويسعى جاهدا إلى إدّعاء تملّك صفاتها، وفي الضّفة الأخرى نجده يُقرّ بعجزه وضعفه أمام قوّة و جبروت الله تعالى.

- بينما تجنح بعض الاستعارات التي تنضوي في هذا النسق إلى نوع من المبالغة في التعبير عن الفناء في الله وهي الدّرجة التي يمكن أن يصل إليها الصوفي في بعض الأحيان

تماما كما ورد في العديد من شطحات "الحلاّج" * من قبيل قوله:" **أنا من أهوى ومن أهوى أنا**" التي تبيّن ذلك الناتج التركيبي المتمثّل في ثبوت الألوهة في الإنسان وثبوت الإنسان في

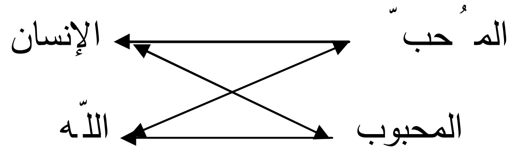
* - هو الشبلي واسمه دلف بن حجدر، خراساني الأصل بغدادي المولد والمنشأ ولد في سامراء، كان شيخ وقته حالا وظرفا وعلما، تاب في مجلس خير النساج، وصاحب الجنيد ومن في عصره من المشايخ، وكان عالما فقيها على مذهب مالك، عاش سبعا وثمانين عاما.

[1]- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ط1، دار المعرفة للنشر والتوزيع والطباعة والترجمة، 1994، ص102.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص103

* - هو الحسين بن منصور الحلاّج وكنيته أبو المغيث، وهو من أهل بيضاء فارس، ونشأ بواسط في العراق، صحب الجنيد وأبا الحسين الثوري وعمر المكي وغيرهم، مات الحلاّج قتلا في السادس من ذي القعدة سنة 309هـ.

الألوهة وذلك وفق المعادلة التالية[1]:



تتضمّن هذه الاستعارة معنى " الاتحاد " الذي يعتمد المجانسة بين الوجودين، وهي تلخّص الفكرة الأساسية التي تمثّل قطب الرّحى في ثقافة المتصوّفة القائلة " بالبقاء في الحقّ ".

ويمكن تمثيل كلّ ما ذهبنا إليه سابقا في الجدول التالي:

النسق التصوري	ض الاستعارات المكوّنة له	دلالتها على مستوى التجربة
الصوفي إله	- "سبحاني ما أعظم شأني". " إنّ نفسي تطلب منّي كسرة خبز ،لو التفت سري إلى العرش والكرسي لأحرقه". -"أنا من أهوى،و من أهوى أنا".	-لتحقّق /المعرفة. الضعف/القوّة. - الثبوت/الاتحاد

يقدّم نسق "الصوفي إله" صورة عن الإنسان الصوفي وكيفيّة فهمه لمرتبته في الوجود وهو يعبّر عن اللّحظة التي تلتبس فيها الأمور لديه، فيُنسب إلى نفسه ما يُنسَب إلى ربّه من صفات وأسماء، لهذا جاءت الاستعارات التي تنضوي في إطاره لتعبّر عن حال من التوحيد الذي يلقّنه الصوفي في حال السّكر، وهو شهود الحقّ في ذاته ولذاته، وفناء الذات الخاصّة في ذات الألوهيّة وأنّه ما ثمّة إلاّ الله فوجود العبد وجود الربّ والعكس[2].

← **نسق "الإنسان حيوان"**: تقوم الاستعارات المكوّنة لهذا النسق على أساس الترميز، أين يعتمد عليها المُتصوّفة من أجل توصيف أحوالهم وأحوال العامة من الناس وهم يحاولون البحث

---

[1]- ينظر: نهاد خيّاطة، دراسة في التجربة الصوفيّة، ص114 .

[2]- ينظر : عبدالرحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ص21.

عن الحقيقة الربانية، فهي استعارات في معظمها تصوّر الحيوان على أنّه شخص عاقل، يتحدّث يخاطب، يسافر، يبحث .. يسعى إلى فهم الحقائق الكونية وما وراء الكونية.

تناقض الاستعارات التي تندرج في هذا النسق ما جاء في النسق الأوّل، لأنّها تجسّد صورة الإنسان الضعيف الذي يسعى إلى الاتصال بالمطلق، لكن دون جدوى، لأنّه يبقى دائما عاجزا أمام قوّة وجبروت الله تعالى، نعثر على هذا النوع من الاستعارات لدى "الحلاّج" في كتابه "الطواسين" و"فريد الدين العطار"* في كتابه "منطق الطير":

- فأمّا **الأوّل** فقد وظّفها من أجل التعبير عن الجانب الضعيف في الإنسان الذي يسعى إلى بلوغ الحقيقة، أي قدّم لنا هذا الإنسان في هيئة " الفَراش" الذي يسعى إلى تحقيق الوصال مع عالم المطلق، أين يمنحه صفات الإنسان الصوفي في معرض تجربته، فهذا "الفَراش":

+ يسافر
+ يعود
+ يخبر
+ يمرح

يقول:

الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح

ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال

ثمّ يمرح بالدلال طمعا في الوصال إلى الكمال.[1]

و هذه الأفعال لا يمكن أن يضطلع بها سوى الشخص العاقل، الذي يروم تحقيق أهداف معيّنة في مسيرة حياته، فالفراش الذي قصده يقصده "الحلاّج" في هذه الأبيات هو رمز لذلك

---

*- هو فريد الدين العطار النيسابوري، ولقبه هو أبو حامد العطار النيسابوري، صنّف العديد من الكتب أهمّها: منطق الطير، يرى أنّ الطريق سفر في النفس ومراحله سبع هي المقامات، كما يرى أنّ العشق هو أساس الوجود حيث يحرق كلّ شيء، ويسير بالسّالك إلى الفناء أي إلى الاتّحاد بالله، ويرى أنّ الاتّحاد هو استغراق الجزء في الكلّ وليس هو الحلول.

[1]- الحسين بن منصور الحلاّج، دار النديم للصحافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص23.

الصوفي الذي يحوم حول الحقيقة ويسعى إلى كشف الأسرار وفهمها، وهو نفسه الشّخص الذي يحاول إبلاغ الأشكال (النّاس) عن ما توصّل إليه، إلاّ أنّ هذه الأشكال لا تتعلّق أفهامها بهذا النّوع من الحقائق، وكأنّ هذه المعرفة حكرٌ على أهلها فقط، لكن من جهة أخرى يقرّ "الحلاّج" باستحالة بلوغ الهدف، يقول:

أفهام الخلائق لا تتعلّق بالحقيقة، والحقيقة لا تليق بالخليقة

الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائـق

الإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة

وحقّ الحقّ وراء الحقيقـة، والحقيقة دون الحـقّ.[1]

- في حين نجد أنّ "فريد الدين العطّار" يستخدم الاستعارات التي يتوفّر عليها هذا النسق ليعبّر عن الجانب الإيجابي من الموضوع والمتمثّل في مختلف مراحل السّياحة الوجدانية التي يمرّ بها المتصوّفة من أجل تحقيق الوصال، وذلك كلّ في قالب استعاري قائم أساسا على تجربة الحيوانات التي اتّخذها كنماذج لشخصيات إنسانية أصبحت تتحدّث وتسافر وتتشاور تحت ضغط تلك الرّغبة الجامحة في تحقيق الوصال مع عالم المطلق جاعلة من طائر "الهدهد" قائدا لها خلال مسار الرّحلة، ومن طائر "السيمرغ" النموذج العظيم الذي ينبغي الوصول إليه والبقاء فيه، مهما كثُرت الصِّعاب، ممّا أدّى في نهاية المطاف إلى تناظر عالمين:

عالم الإنسان الصوفي	عالم الحيوان
• الشيخ	• طائر الهدهد
• المريد	• جماعة الطيور الراغبة في السّفر
• عالم المطلق	• طائر السيمرغ

[1] - الحلاج، الطواسين، ص23.

هي محاور ثلاثكبرى ينبغي أن تتوفّر في كلّ تصوّر صوفي لفكرة "الوصال"، وقد صاغها "العطّار" في قالب قصصي، غلب عليه الطابع التعليمي، الذي يُعتبر أنجح الطّرق في تبليغ الرسالة،لهذا جعل الطيور في المنظومة تتنبّه إلى ضرورة أن يكون لها قائد في مسيرتها يقول على لسان الطّيور:

وعزموا عزما أكيدا على قطع الطّريق بل تعجّلوا السّير في الطريق.

-وقال الجميع: يجب أن يكون لنا رائد في طريق البحث، يكون له عليما العقد والحلّ

-ويكون مرشدنا في الطّريق، لأنّه لا يمكن قطع الطريق اعتمادا على الغرور

ولا بدّ لهذا الطريق من حاكم قويّ، لعلنا نستطيع أن نجتاز ذلك البحر العميق.

- وسننفّذ أوامر حاكمنا بأرواحنا، ولن نقطع الطريق إلاّ بحكمه وأمره.

واقترعوا وكان اقتراعا موفّقا واستقرّ اقتراعهم على الهدهد العاشق.

- فجعله الجميع مرشدهم، فإن أمرهم بذلوا أرواحهم.

وتعهّد الجميع على أن يكون هو رئيسهم، و أن يكون هو مرشدهم في الطريق وهاديهم"[1].

يُضمّن "العطّار"هذا المشهد الاستعاري مجموعة من الأفكار الصوفيّة على لسان الطيّور، مفادها أنّه لا يمكن قطع الطريق بلا مرشد أو دليل، فالشّيخ هو ملجأ المريد ليوضّح له كلّ ما يصعب عليه فهمه من مراحل الطريق، فالصحبة أهمّ علامات الطريق إلى الله، وهي أوّل ما يجب على السالك الراغب أن يفعله، وأرقى مستويات هذه الصحبة هي صحبة المريد لشيخه[2].

وفي موضع آخر من المنظومة، يتطرّق "العطّار" إلى علاقة الإنسان بالله، لكن ليس بشكل مباشر وإنّما من خلال توريتها وراء طبقات من الرّموز التي يجسّدها هذا المشهد الاستعاري الذي جاء على لسان الطيور:

---

[1] فريد الدين العطار، منطق الطّير، دراسة وترجمة: بديع محمّد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2002، ص79-80.

[2] -ينظر: سارة بنت عبد المحسن، نظريّة الاتصال عند الصوفية، ص83.

ففي المقالة الثالثة عشر –مثلا- حينما سُئل طائر الهدهد أن يوضّح لهم الصلة التي تربط السيمرغ بالطيور، قال الهدهد: "**عندما رفع السيمرغ النقاب فإنّ وجهه بدا كالشّمس المشرقة، وسقطت منه مئات الألوف من الظلال على التراب، وقد نثر ظله على العالم فأصبحت تلك الطيور، وصورة طير العالم جميعها ما هي إلاّ ظلّ للسيمرغ**"[1].

يريد العطار بهذا التضمين أن يقول أنّ لله وجودا في خلقه كما أنّ للسيمرغ وجودا في ظلّه، إنّها وحدة الوجود التي ترى بأنّ كلّ دلالات الصور والأشكال في الوجود ما هي إلاّ صور من صور الحقّ، لكنّه لم يصرّح بها وإنّما أرادها أن تكون على لسان الطّير فذلك أبلغ.

ولم يغفل "العطّار" تجسيد ذلك الاصطدام الذي يصادف الإنسان الصوفي أثناء محاولاته المتكرّرة في تحقيق الوصال، والدليل على ذلك أنّ جميع أصناف الطيور التي أوردها تمتلك وجودا فعليّا على أرض الواقع، بينما كان طائر السيمرغ من صنع مخيّلته، وربّما هذا يعود إلى إيمان المتصوّفة باستحالة التجسيد الفعلي لمعاني الألوهيّة، حتى ولو كان ذلك على سبيل المجاز.

تمتدّ هذه القناعة لدى "العطّار" إلى نهاية الطريق الصوفي، والذي عبّر عنه بوصول الطيور التي سلمت من المزالق الكثيرة التي كانت تحفّ الطريق المؤدّية إلى السيمرغ، فعندما وصلت الطير إلى الحضرة وسألها عن مقصودها، أخبرته أنها جاءت ليكون السيمرغ سلطانا لها، ردّ عليهم قائلا:

" -فقال صاحب الحضرة: أيّها العجزة يا من تلوّثتم بدماء القلب كالوردة.

-فإن تكونوا أو لا تكونوا في الدنيا فهو السلطان المطلق الأبدي."[2]

يسمح نسق "الإنسان حيوان" إذًا من تجسيد العديد من المعتقدات الصوفيّة التي كانوا يؤمنون بها، فبقدر ما تمثّل الاستعارات التي تنضوي فيه عجز الإنسان في الوصول إلى الحقيقة الإلهيّة، وكذلك عجزه حتى عن فهم المغزى الصوفي، بقدر ما تؤسّس لنوع من الإستراتيجيّة الخاصة في تبليغ المضامين الخاصّة بالتجربة الصوفيّة، إنّها سلطة التجربة ذاتها التي تتحكّم دائما في بناء الأنساق التصوّرية ومنحها الطابع الاستعاري الذي وسمها.

---

[1] - فريد الدين العطار، منطق الطير، ص84.

[2] - المرجع نفسه، ص88.

ما نخلص إليه هو أنّ الاستعارات الأنطولوجية في الخطاب الصوفي تعكس نوعا من تضخّم الذات الصوفية الناتج عن ارتداد الموضوع إلى الذات التي نشأت عنها، حيث تصبح بمقتضاها الألوهة من موقع إنساني، ما هي إلاّ الذات الإنسانية متموضِعة بفعل سياق الإسقاطات القدسية[1].

كما أنّ أغلب هذا النوع من الاستعارات وليد حال البقاء، أين ينسب الصوفي كلّ شيء لنفسه ليكون بقاؤه ليس بقاءً في الحقّ فحسب، وإنّما يكون بقاء الحقّ فيه"[2]، وبمقتضى هذه الاستعارات يصبح الإنسان الحدّ الفاصل بين الحقّ والعالم، فهو يجمع بين صورتين: أين يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقّا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا.

قد لا يكتفي الصوفي فقط بهذا المستوى من التجسيد ، أمام تعقّد التجربة واستحالة التعبير عن معظم حيثيّاتها، لهذا نجده في جانب آخر يعمل على بنينة بعض التصوّرات عن طريق تصوّرات أخرى، وذلك عبر الارتكاز على سلسلة من الترابطات النسقيّة التي توفّرها التجربة الماديّة والفيزيائيّة التي " تسمح بإيجاد وسائل تمثيلا لتسليط الضوء على بعض مظاهر التصوّر وإخفاء بعضها الآخر وذلك بالاعتماد على وسائل تكيتكيّة تُقدّم في غالب الأحيان على أنّها أسباب مثل: التحدّي، التهديد، التسليط، وغيرها"[3].

وبهذا المفهوم نجد أنّ تحقّق "الوقفة" عند "النفري" والظّفر بالله، مرهون بالطّهارة وفق ما ورد في الاستعارة التالية "**تطهّر للوقفة وإلاّ نفظتك**"[4]، فهذه الأخيرة تتّخذ مفهوما ماديا كالوضوء والغسل والتيمّم ..في سياق الاستعمال العادي فقد ورد في "لسان العرب" فيما يخصّ مادة "طهر"[5] أنّها:

- بمعنى الغسل: تطهّرت المرأة :اغتسلت، وطهّره بالماء: غسله، واسم الماء الطهور.

بمعنى أحلّ: لقوله تعالى:" وهنّ أطهر لكم" أي أحلُّ لكم.

1- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص98 .

2- المرجع نفسه، ص 103 (بتصرّف).

3- ينظر: مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص82.

4- النّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص09.

5- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، المجلّد4، الجزء36، دار الصادر، بيروت، لبنان، مادة "طهر".

التطهّر: التنزّه والكفّ عن الإثم وما لا يَجْمُلُ.

- طهارة القلب بمعنى طهارة النفس، في قوله تعالى:" وثيابك فطهّر" أي ونفسك فطهّر.

إنّ نوع الطهارة المقصودة في الاستعارة أعلاه، هي تلك التي تتعلّق بطهارة النفس وهي ذات طابع معنوي تعتمد أساسا على ضرورة الانفصال عن مختلف الجواذب الدُّنيوية، إنّها نوع من القطيعة التي ينبغي أن يُحدثها "الواقف" مع الذات البشرية تمهيدا للدخول في درجة الخصوص والولاية، والتي بدورها تُتوّج بالوقوف أمام الله وتلقي تجليه[1].

الطهـارة:

+ التحرّر والانعتاق من رقّ الأكوان؛

+الانفصال عن جواذب السوى؛

+إحداث القطيعة مع الذات البشرية؛

+ التخلي عن البنية المعرفية المتعلّقة بالعالم الدنيوي؛

⟸ **تحقّق "الوقفة"**

يتّخذ مفهوم "الطهارة" في عُرف المتصوّفة إذاً دلالة الإعراض عمّا سوى المطهِّر أي الحقّ تبارك وتعالى، وحسبهم أنه لا قُدرة للخلق على تحصيلها لأنّها الفناء عن رؤية الخلق فهي لا تتمّ إلاّ بالحقّ[2]، وهي بهذا ترتبط برؤية "الله" والفناء عن "الخلق"، بعيدا عن كلّ المعاني المادية، وهو نفسه المغزى الذي يرتبط بالاستعارة المركزيّة "الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الحقائق" أين تعتمد هذه الاستعارة على وسيلة تكتيكية مُقدَّمة هنا كسبب من أجل التحقُّق أين **تُظهِر تهديدا** واضحا للمنجز فإذا لم تتمّ الطّهارة يحدث "النفض"،وبالتالي لا تتحقّق "الوقفة" "لأنّك إذا لم تفعل، فسأضطر إلى كذا وكذا"[3] ولذلك يعتبر اليأس ممّا في أيدي الخلائق (الدّنيا وما فيها) شرطا لتحقّق الأخذ والذي يعتبر "التطهّر" أحد آلياته.

---

[1]- ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط3، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، 2009، ص138.

[2]- ينظر: عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص115.

[3]- مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص82.

و هي في نفس الوقت **تُخفي** **تحدّيا** **للنجز**، فعليه أن يمرّ بعدّة مراحل روحية ومعنوية قد يدركها كما يمكن أن لا يتمّ إدراكها وهو ما عُرف بالمقامات والأحوال التي يتطهّر في كلّ موقف فيها من حالة لينتقل إلى حالة أخرى، ليتحقّق بذلك فعل الوقوف ويغدو بهذا المفهوم التصوّف تطهّرا.

بينما تخفي هذه الاستعارة : **أيّها العاشق ويلتا من العقل والوعي**

فأنت أيّها العقل مثل الماء فابتعد عنّا"

جانبا مهمّا في بنية التجربة الصوفية، وهو الدّور الذي تلعبه العاطفة في تشكيلة الخطاب الصوفي، حيث تجعل من هذا الأخير نوعا من الإلهام الناشىء عن الكشف والمشاهدة من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية، لهذا يُمثّل القلب ذروة القوى جميعا، فهو حضرة عمل القوّة الخيالية[1]، وقد اعتُمِد في بناء هذه الاستعارة على وسيلة تكتيكية تتمثّل في التحذير، إنّه تحذير من مخاطر "العقل والوعي"، هذا الأخير الذي أصبح عاجزا وغير مؤهّل لاستيعاب فُويْضات النفس والمشاعر حسب اعتقاد المتصوّفة[2]. وبهذا تستند هذه الاستعارة على تصوّر أساسي يقدّم لنا التصوّف على أساس أنّه وجدان، إذ لا أثر فيه لعمل المنطق العقلي فالعاطفة هي المحرّك الأساسي والعامل المركزي الذي يسيّر تفاصيل التجربة الصوفيّة القائمة على فكرة "الوصال".

في حين نجد أنّ الاستعارة التالية : "**أخباري للعارفين ووجهي للواقفين**"[3] تُضمِر نوعا من التحدي الذي يتحقّق من قِبل الطرف الثاني (الواقف)، هذا الأخير الذي يبدو أكثر قوّة ووزنا من الطرف الأوّل(العارف)، وذلك من خلال طبيعة الغاية التي سوف يتمّ الظّفر بها، إذ يبدو أنّ رؤية الله حِكر على "الواقف" دون غيره وهذا ما سمح له بالدّخول في التحدي، وبهذا يتشكّل مفهوم آخر للتصوّف عبر هذه الاستعارة وهو أنّ هذا الأخير عبارة عن تحدّي يعتمد الصوفيّ في عقده على سلسلة من المؤهّلات التي تضمن له مرتبة عالية تسمح بأن يتجاوز حدود الإخبار إلى الرؤية والشهود.

---

[1] ينظر: سليمان العطّار، الخيال والتصوّف في شعر الأندلس، ط1، دار المعارف، 1989، ص39.

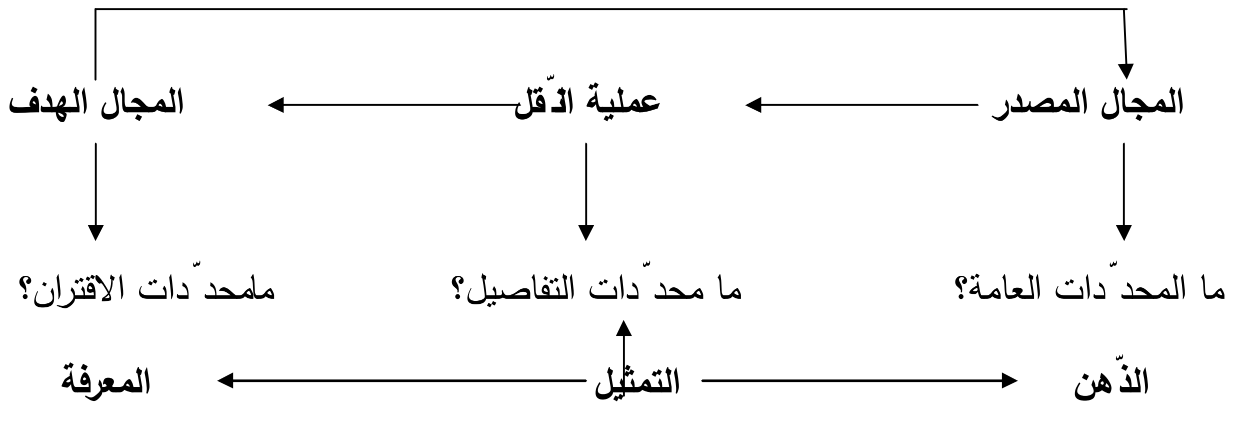
[2] - ينظر: قدور رحماني، "قصيدة النثر وملامحها في الكتابة الصوفية"، ع2، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، ماي 2007، ص115-116.

[3] النّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

و مؤدى القول أنّ الاستعارات البنيوية تملك أساسا ثقافيا قويّا متعلّق بثقافة المتصوّفة لأنّ ما تضيئه يطابق بدقّة ما يعانيه هؤلاء أو ما يجرّبونه جماعيا، فمثلا الجانب الذي أضاءته استعارة "تطهّر للوقفة وإلاّ نفظتك" وافق تماما طبيعة التجربة الصوفية القائلة بضرورة التطهُّر الروحي من خلال التغلّب على كلّ الجواذب الدُّنيويّة أو ما يُعادل عندهم فكرة (التخلّي/ التحلّي).

كما أنّ ما تخفيه لا يطابق سوى القليل من تجاربهم، فطابع التحدي الذي أضمرته تلك الاستعارة لا يُمثّل سوى جزء قليل جدا إذا ما قورِن بما سيظفرون به لاحقًا، فالصعوبات التي يمكن أن تصادفهم في طريقهم تهون أمام المفاز الذي سوف يحقّقونه في نهاية المطاف، لهذا فلا حاجة إلى التصريح المباشر بمثل هذه الكماليات.

ولكي تتعمّق أكثر عمليّة نقل فعاليات التجربة الصوفيّة، نجد الذهن الصوفي يشغّل آلية أخرى إلى جانب الآليات التي أحصيناها سابقا، عبر الاعتماد على مفاهيم أكثر قدرة على استيعاب الحمولة المعرفيّة الكبيرة التي تطفح بها التجربة، وذلك من خلال محاولة التأسيس لنوع من الفهم الاستعاري المعقلن، وهو ما يسميه "لايكوف وجونسون" بالاستعارات المفهوميّة التي تُقدَّم هنا على أنّها عبارة عن علاقات نسقية تربط بين مجالين أحدهما: (مصدر) وآخرها (هدف)، أين يتمّ تشكيل وضعية معيّنة في المجال الهدف من خلال استعمال اللغة التعبيرية والبنية التصوّرية للمجال المصدر، وذلك وِفق ما يوضّحه المخطّط التالي[1]:



---

[1] - ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ط1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2006، ص60.

وهي في معظمها تلخّص " كيفية الانتقال من مقولة الاستعارة – الكلمة إلى مقولة الاستعارة- الخطاب، أين يسمح هذا الانتقال باستبدال فكرة اللاملاءمة بملاءمة جديدة تحقّقها الاستعارة الكبرى داخل الخطاب ضمن أفق بنيات استعارية صغرى"[1].

تستمدّ هذه الاستعارات بنيتها من مفاهيم تستقيها بالدّرجة الأولى من الطبيعة والتجربة المادية التي يتمّ تحصيلها من عدّة مخطّطات متعلّقة أساسا بالتي نحتكّ بها أكثر في حياتنا العادية، وربّما في هذا محاولة لتقريب المفاهيم المعقّدة التي تنضوي عليها التجربة الصوفيّة فمخطّط التحرّك مثلا يُعتبر من أكثر المخطّطات الأقرب إلى الواقع والأسهل للاستيعاب، لهذا نلتمس نوعا من الهيمنة التي مارسها في تجسيد المفاهيم الاستعاريّة في الخطاب الصوفي ووفقه يتمّ فهم أن "**الظّفر بالله تحرّك**"، يجسّد هذا النسق فكرة المجاهدات الرّوحية الكثيرة التي يمرّ بها المتصوّفة طمعا في الوصال، يتمّ الاعتماد أثناء إنتاج هذا النموذج من الاستعارات على استثمار بعض المفاهيم التي يتمّ تحصيلها من تجربتنا المادية في الحركة من مكان لآخر، هذا المكان الذي يكون بعيدا وصعب المنال، لا يتمّ الوصول إليه إلاّ بعد سلوك طريق طويلة وشاقة شبيهة بالطريق الأرضية الوعرة، حيث تنشطر هذه الأخيرة إلى أودية تتراوح بين السهولة والصعوبة، يتباين عددها ويتناسب وتجربة كلّ صوفي، ليبقى القاسم المشترك بينهم هو المسعى الذي يصبوا كلّ واحد منهم تحقيقه.

إنّ الطريق التي صوّرها المتصوّفة في خطاباتهم ليست في متناول الجميع فسرعان ما يهلك معظم السالكين لها، بينما نجد الآخرين يخافون حتى الخوض في مسيرة السّفر المتعبة وقليلون هم الذين يظفرون بالمبتغى وهؤلاء من اصطلحوا عليهم بالخاصة، وقد استطاع "فريد الدين العطّار" في كتابه "منطق الطّير" أن يمثّل لهذه المسيرة ومختلف مطبّاتها متخذا من التجربة المادية الحركية وسيلة لتجسيد المفاهيم المختلفة التي كان يودّ إيصالها إلى الجمهور المتلقي.

وبهذا توفّر فكرة "الطريق" الصوفي في "منطق الطير" مجالا واسعا لاستثمار مخطّط التحرّك* وفقا لما تمليه تجربة البشرية في الحركة من موقع لآخر، أين يقتضي هذا المخطّط توفّر:

نقطة انطلاق ⟵ الأرض/ مكان اجتماع الطيور.

1- بوجمعة شتوان، "الرواية والتاريخ والماهية والعلاقة"، مجلّة الخطاب، ع3، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان 2010، ص79.

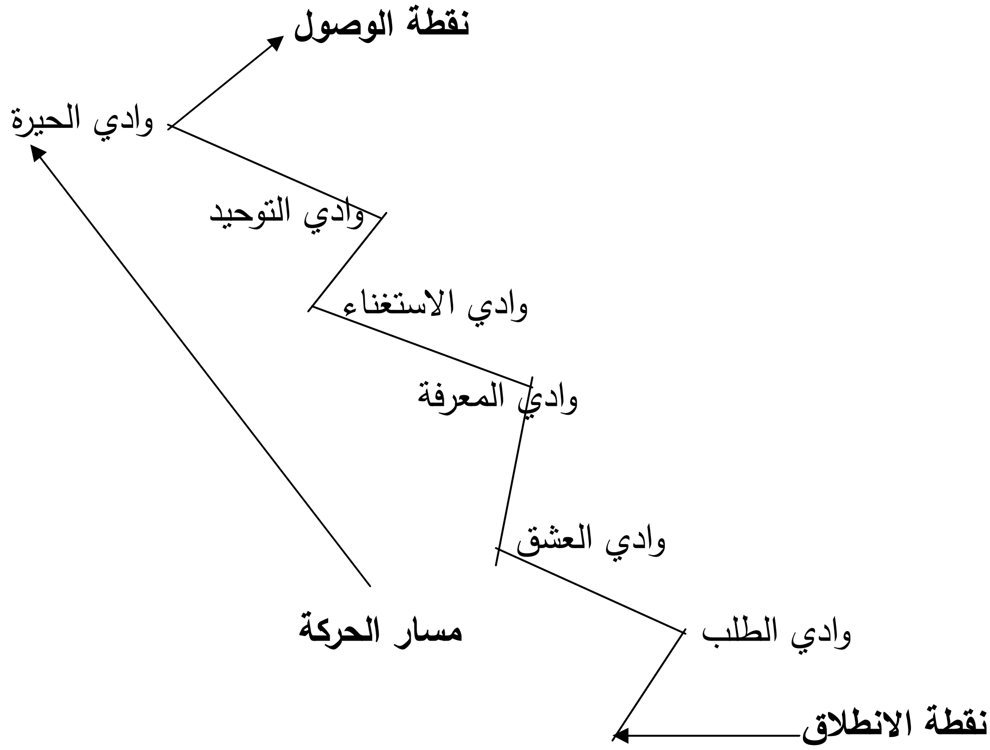
*- استقينا هذه العبارة من عبد الله الحراصي في كتابه "دراسات في الاستعارة المفهوميّة"، ص62.

جسم متحرّك ← النفس التي تتوق للقاء ربّها/ الطيور.

خطّ حركة ← مسار العروج مرورا بسلسلة من الأودية.

نقطة وصول ← السماء/ الاتحاد والبقاء في حضرته تعالى.

ويمكن تمثيل مسار الحركة الذي جاء في "منطق الطير" كما يلي[1]:



<u>مخطّط يوضّح مسار الحركة في منطق الطير</u>

إنّ الفكر الصوفي الذي كان يرى بأنّ "الظّفر بالله" لا يتمّ إلاّ من خلال التحرّك من مجال إلى مجال آخر، وهو ما عبّر عنه المتصوّفة بالمجاهدات والرياضات الروحية ومختلف الصعوبات التي يُصادفها في طريقه إلى الله، هو نفسه الذي كان يأمل بتتويج نهائي للرّحلة الشاقّة، هذا التتويج الذي ارتبط في تصوّر المتصوّفة برؤية الله من خلال عمليّة ذهنيّة معقّدة اصطلحوا عليها بالكشف الذي كان هدف الصوفي الأسمى الذي وضعه نصب عينيه منذ بداية الرّحلة، بل إنّ قرار الرّحلة كلّه يستند إلى هذا المسعى ولا يكاد يتجاوزه، وأثناء التعبير عن هذا المسعى نجد المتصوّفة يشغّلون نسقا آخر إلى جانب النسق السابق وهو ما يمكن أن نطلق عليه نسق **"الظّفر**

[1]- ينظر: نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي(قراءة ثانية للتراث)، ص47.

بالله رؤية"، والذي تتبنى العلاقات المكوّنة لها على ما نعرفه عن الرؤية الماديّة للأشياء، لكي تجعل من "الظفر بالله" أمرا مبسّطا يمكن فهم تفاعلاته المعقّدة.

ويمكن الاستدلال في هذا الموضع بما جاء في مواقف "النفري"، حيث قدّم لنا طريقة خاصة في فهم كيفية الظفر بالله مستثمرا ما يتعلّق بتجربته الفريدة في الرؤية والمشاهدة، وهي رؤية ذات حدّين: الأوّل الالتفات إلى الوراء ورؤية العبد لما كان عليه قبل حصول الغرض (الظّفر بالله أو الوقوف)، أمّا الثاني فكان متعلّقا برؤية الأسرار والمعاني الإلهيّة التي من أجلها تمّ تحمّل مشاق الطريق مع مراعاة أن يحدث الأمران بين يدي الحضرة الإلهيّة، يقول:" **في الوقفة ترى السّوى بمبلغ السوى، فإذا رأيته خرجت عنه**"[1]، فحينما تتحقّق الوقفة هنا ويتأمّل الواقف في ذاته البشريّة التي سافر بها يجدها قد اضمحلّت وانفصلت عنه، فمبلغ السّوى هنا هو العدم، أي أن تصير ذاته عدما في علاقتها بالكون السّفلي، والتمكّن من هذه الرؤية هو الذي يحمل في جعبته دلالة الخروج والانفصال عن الكون من جهة ومن جهة أخرى وفي نفس الوقت يتحقّق الاتّصال الكامل بالله.

وفي بعض الأحيان يتعامل "النفري" مع "الوقفة" على أساس أنّها وسيلة لتحقّق الرّؤية وليست الرّؤية نفسها، فنجده يقول بأن "**الوقفة نوريّة تُعرّف القيم وتطمس الخواطر**"[2]، فهي هنا بمثابة النّور الذي يساعد على الرّؤية وليست فعل تحقُّق الرّؤية، بل هي وسيلة هنا لإبعاد الظّلمة والقضاء عليها، إذ يقول في استعارة أخرى: "**الوقفة نوري الذي لا يُجاوره الظّلم**"[3]، لكن الاستعارات الأكثر احتفاء بمفهوم الرؤية هي التي تبقى تمارس هيمنتها على مفهوم "الوقفة"، إذ ترقى بها إلى أعلى المراتب التي لم تعد تشتمل على شروط معيّنة من أجل رؤية الله، ففي هذا الموضع لم يعد الواقف في حاجة إلى الالتفات والتحقّق من الانفصال الكلّي عن العالم الدّنيوي، لأنّها شروط مستوفاة في هذه المرحلة، وبالتالي فالوقفة التي يتحدّث عنها "النفري" هي تلك التي تعبّر أصدق تعبير عن التّتويج الفعلي الذي ظفر به الواقف، وهكذا يمكن أن نقول بأنّ النفري في هذه الخطوة يقدّم الوقفة على أنّها نتيجة لفعل الرّؤية، حيث يقول:" **وجهي للواقفين**"[4] فأيّ هدف آخر كان يطمح إليه الواقف غير رؤية وجهه تعالى؟ إنّها النتيجة التي من أجلها حزم الرّحال وهام عن الكون.

---

[1] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص09.

[2] - المرجع نفسه، ص10.

[3] - المرجع نفسه، ص14.

[4] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص15.

تتفر ّع الاستعارات التي تؤطّر نسق "الظفّر بالله رؤية" إلى ثلاث مجموعات:

-المجموعة الأولى هي تلك التي تقد ّمها لنا على أنّها وسيلة للر ّؤية.

-المجموعة الثانية هي تلك التي تبي ّن لنا الوقفة على أنّها سبب للرؤية.

- المجموعة الثالثة هي تلك التي تجس ّد لنا الوقفة على أنّها نتيجة لفعل الرؤية.

سق التصو ّري	تفريعاتـــه	ستعارات المجس ّدة له
الظفّر بالله رؤية	يلـة للر ّؤية	"ة نوري ّة تعر ّف القيم وتطمس الخواطر"
	ـب للر ّؤية	" الوقفة باب الرؤية، فمن كان بها رآني ومن رآني وقف"
	جـة للر ّؤية	"لا يرى حقيقة إلاّ واقف"

- ومثلما هو معروف في تجربة الرؤية الحقيقية فإن ّ رؤية الأشياء ليست ملكةمتساوية لدى كل ّ الأشخاص فهم يتفاوتون فيها، بل هناك من يملك قدرة أقوى على الرؤية من غيره[1]، لهذا نجد "النفري" يستغل ّ مثل هذه الحقيقة المستمد ّة من تجربتنا المادي ّة أثناء حديثه عن فعل "الوقوف" والمثول أمام الله ، حيث يرى أن ّ هناك ثلاث فئات متفاوتة تتصارع من أجل الظفّر بالله: العالِم - العارف – الواقف، وفيما يلي بعض الاستعارات المستمد ّة من تجربة "**التفاوت في الرؤية**":

"**العالم في الرق ّ، والعارف مكاتب، والواقف حر ّ**".[2]

-"**العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كل ّ مبلغ**".[3]

-" **العالِم يخبر عن العلم، والعارف يخبر عن المعرفة، والواقف يخبر عني**".[4]

---

[1] ينظر: عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارات المفهومي ّة، ص69.

[2] - النفري، المواقف والمخاطبات، ص14

[3] - المرجع نفسه، ص15.

[4] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص15.

- **"العلم حجابي والمعرفة خطابي والوقفة حضرتي".[1]**

تؤسّس هذه الاستعارات لتراتبيّة خاصة من أجل تحقّق الرؤية وبالتالي الوقفة وهي متعلّقة بكيفيّة انتظام الفئات الثلاثة التي ميّزها "النفري" في الرقّ لأنّه يرى مبلغ علمه إذن العلم حجاب، أمّا العارف فهو كاتب لأنّه يخبر عن المعرفة إذن المعرفة خطاب، بينما الواقف حرّ لأنّه يخبر عن الوقفة إذن الوقفة حضرة.

في نفس السّياق يواصل "النفري" تجسيده لفعل الوقوف من أجل الظفر بالله من خلال الحديث عن بعض مُبطّلاته، مستسقيا استعاراته هذه المرة من تجربة "**حوائل الرؤية**"، فمن الأمور التي نعرفها من تجربتنا الحياتية المحسوسة أنّنا لا نستطيع رؤية شيء ما إذا كان ثمّة حاجز بين العين والشيء المراد إدراكه بالبصر[2]، فالظّلمة مثلا في تجربتنا الفيزيائيّة تمنع الرّؤية و" تسدّ البصر وتمنعه من النّفوذ"[3]، وهو نفس المبدأ الذي تُعامل بمقتضاه الاستعارات المجسّدة لفعل "الوقوف" ، إذ يكفي أن يغيب شرط من الشروط التي يضعها، حتى يبطل فعل "الوقوف" ويصير مسعى "الظّفر بالله " في مهبّ الريح، ومعظم هذه الحوائل التي تقع بين العبد وربّه أثناء محاولة الوقوف تتعلّق بالجانب الدّنيوي الذي يُلحّ "النفري" على ضرورة تجاوزه، إن لم يتمّ الامتثال لهذا الشّرط فهذا من شأنه أن يسدّ الطريق في وجه الواقف، يقول "النفري":"**إن دعوتني في الوقفة خرجت من الوقفة، وإن وقفت في الوقفة خرجت من الوقفة**"[4]، ويقول أيضا: "**من لم يقف رأى المعلوم ولم ير العلم، فاحتجب باليقظة كما يحتجب بالغفلة**"[5].

تقدّم لنا هاتان البنيتان الاستعاريتان أسبابا مختلفة لبطلان الوقفة، منها طبيعة النيّة التي ينبغي أن يكنّها الواقف أثناء محاولته تحقيق الوصال مع الله، فمن كانت نيته الوقوف من أجل غرض آخر يلهيه عن التمتّع بجمال الحضرة الإلهيّة، أو من جعل نُصب عينيه الوقوف من أجل الوقوف وليس من أجل الله، تُحجب عنه الأسرار الإلهيّة فكأنّه لم يقف، والحجب هنا هو الذي يشير إلى تلك الحوائل التي تقف بين الواقف وربّه، بالإضافة إلى النيّة الداخليّة التي قد تشكّل

---

[1] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] - ينظر: عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهوميّة، ص73.

[3] الزّمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار صادر، بيروت، 1992، (مادة: ظلم).

[4] - النفري، المواقف والمخاطبات، ص10.

[5] - المرجع نفسه، ص12.

عائقا أمام الواقف، نجد كذلك ما يتعلّق بالماديات وبالعالم البشري الذي يُطلق عليه " النّفري" السّوى، حيث يقول: **إنْ بقي عليك جاذب من السّوى ما وقفت"**[1]، ويضيف كذلك: **"لو كان قلب الواقف في السّوى ما وقف، ولو كان السّوى فيه ما ثبت"**[2]، هي كلّها استعارات تقدّم لنا الوقفة على أنّها رؤية لوجه الله، لكن في المقابل عدم الوقوف يؤدي كذلك إلى عدم الرؤية مما يعني في جانب آخر أنّ الوقفة هي العمل الذي يقوم بإحراق كلّ ما له صلة بالعالم الطبيعي الذي وُجد فيه الإنسان، لهذا يُشغّل المتصوّفة نسقا تصوّريا آخر يعمل على مواصلة تجسيداتهم لفكرة الوصال فنجد "النفري" يُدرج سلسلة من الاستعارات التي أنتجها نسق **الظّفر بالله نار السّوى**"، والتي تُعتبر "النار" كحالة طبيعية المجال المصدر لها أين تُنقل بأكملها لتشكّل بنية افتراضية لفكرة "الظّفر بالله" هي في كلّ هذا تتّخذ مسارا معيّنا تنجم عنه سلسلة من المظاهر السلبية ك:

دلالة النّار في اللّغة العادية = { + الحرارة، + الاحتراق، + الخطر، + الاضطراب } ⟸ وظيفة سلبيّة

وبالتالي فهي تأتي على الأخضر واليابس، إنّها بكلّ بساطة تؤدي وظيفة سلبية في الاصطلاح العادي الذي وُضِعت له. لكن إذا ما تصفّحنا الاستعارات التي تنضوي في إطار هذا النسق في الخطاب الصوفي، سنكتشف أمورا مغايرة تماما، فالاستعارة القائلة بأنّ **"الوقفة نار السوى فإن أحرقته بها وإلاّ أحرقتك به"**[3]، تقدّم لنا النار هنا كوسيلة لإحراق عالم الشهوات وهي ممكنة التحقّق في الاتّجاهين فإن لم يُحرِق بها الواقف ذاته البشريّة، أحرقته الدّنيا بشهواتها وملذّاتها، قد تنتقل دلالة هذه النار لدى الصوفيّ إلى البحث عن الكيفيّة التي أقام بها تراتبيّته المتعلّقة بالمقامات والأحوال التي يمرّ بها من أجل تحقّق الوصال، فبعد أن ميّز "النّفري" بين ثلاث مقامات أساسيّة هي العلم، المعرفة والوقفة، نجده في مرحلة أخرى يتحدّث عن الكيفيّة التي يضمحلّ بها المقام السابق في اللاّحق، مستعينا باستعارة مفهوميّة تتّخذ من النار كحالة طبيعيّة

---

[1]- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص12.

[2]- المرجع نفسه، ص11.

[3]- المرجع نفسه، ص 10.

المجال المصدر لها كذلك فيقول:" **احترق العلم في المعرفة، واحترقت المعرفة في الوقفة**"[1]، وهو ما تجسّده الاستعارة السابقة "الوقفة نارالسّوى" ليصبح أيضا العلم والمعرفة سوى بالنّسبة للوقفة.

في مثل هذه التعابير الاستعارية يبدو لنا أنّ استعمال مصطلح "النار" أو ما يقابله من مرادفاتيحمل شحنة دلالية غير التي وضِع لها في الأصل، فالمصطلح يملك بعدا ومفهوما آخر أين يضطلع على سمات ووظائف مختلفة:

دلالة النار في اللغة الصوفية = { + القضاء على الشهوات / + احتراق الغيرية / + انقطاع الصلة بالعالم البهيمي } ⟸ تحقّق الوصال

وكثيرة هي الألفاظ التي طبعها المتصوّفة بلمستهم الخاصة، فأصبحت مشحونة بدلالات ووظائف عكسية لما جاءت به في اللغة العادية، وهذا نموذج منها:

الاستعارة المفهومية	مجــالهــا		دلالتــهــا	
	المصــدر	**الهــدف**	**اللغة العادية**	**اللغة الصوفية**
الوقفة نـارالكون	النار (حالة طبيعية)	الوقوف والمثول أمام الله	الاضطراب الاحتراق	انقطاع الصلة بالشهوات
حكومة الواقف صمته[3]	الصمت(حالة طبيعية)	الوقفة	-الخضوع - الحكمة	استيلاء سلطان هيبة الله على الشخص لفيضٍ إلهي[2]

[1]- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

[2]- ينظر: حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978، ص191.

[3]- النفري، المواقف والمخاطبات، ص15.

الإسرا إلى مقام الأسرى	السجن	رغبة الاتحاد	-القيد -الضيق -انعدام الحرية	فناء عن الكون وبقاء في الله

يعكس هذا الاختلاف في توظيف المصطلحات حقيقة أنّ هذا النوع من الخطاب موجّه إلى الخاصة، فقد أوجد هؤلاء إشارات يستخدمونها تعبيرا وإرسالا واستقبالا، لتغدو بذلك لغة التّخاطب العادي لغة العامة، أمّا العارفين فلا حاجة لهم بمثل هذه المخاطبات، وإنّما طرق الاتصال تتمّ عن طريق الإشارة أو الرؤيا، إذ لا حاجة عندهم إلى مثل أدواتنا الحسيّة[1]، والتّالي فالمشكل لا يُطرح على مستوى اللغة التي يستخدمها هؤلاء بقدر ما يكون متعلّقا بطبيعة التجربة الخاصة التي يتمتّعون بها والتي استطاع أن يتمخّض عنها جهاز مفاهيمي ورؤية خاصة للأشياء وِفق أبجديات المنظومة الاجتماعية التي يتمّ عبرها تشغيل كلّ المعارف والتّجارب الثّقافية المختلفة[2]، وذلك من خلال إعطاء معان جديدة للكلمات المُعبّر بواسطتها عن التجربة لهذا بدأت كلّها تعبّر عن النقيض الذي وُضِعت له في الاصطلاح العادي فالسّجن الذي كان يُستعمل للدلالة على قمع الحريّات والحدّ منها أصبح في عُرف الصوفيّة دليلا عن الراحة ذاتها والدليل على ذلك الشوّق الشديد الذي كان يتملّكهم للإسراء إلى أعلى المراتب من أجل تحقيق الوصال.

---

[1] - ينظر: حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص 45.

[2] - ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1990، ص107.

المبحث الثاني: دور الذّهن في تنظيم المعرفة الاستعاريّة

تقدّم نظريّة المزج التصوّري تمثيلات أدقّ للسيرورات الآنيّة للفهم البشري، وفي هذا تجاوز لفكرة الثبات التصوّري الذي كثيرا ما قيّدت النموذج التصوّري لدى "جونسون ولايكوف" عن إعطاء تفسير مقنع للجانب الإبداعي للذهن البشري في اشتغاله اليومي وغير اليومي، وفيما يلي رصد لأهمّ المحاور التي تباينت فيها النّظريتان[1]:

النظريّة التصوّريّة	مواطن التباين	النظريّة الاندماجية
تصف النظريّة التصوّريّة البنيات الاستعاريّة على أنّها علاقات نسقيّة ثابتة بين مجالين تصوريين مصدر وهدف.	**1-فضاءات الذّهنيّة في مقابل المجالات التصوّرية**	ترى نظريّة الاندماج التصوّري أنّ الوحدة القاعديّة للتنظيم المعرفي هي الفضاء الذهني بوصفه بنية تمثيليّة زمانيّة وجزئيّة يشيّدها الملقي عن وضعيّة معيّنة.
تعتمد التحليل التصوّري للبنيات الاستعاريّة على قواعد التحويل الواصلة بين مجالين تصوريين.	**2-أربع فضاءات ذهنيّة في مقابل مجالين تصوّريين**	بينما تقدّم النظريّة الاندماجيّة نموذجا تؤثّثه أربعة فضاءات إجباريّة: فضاءان مدخلان يشكّلان قاعدة للمعطيات وفضاء شامل يتضمّن البنية التصوّرية المجرّدة، وفضاء إندماجي يؤلّف وحدات المداخل المتفاعلة لخلق تصوّر جديد.

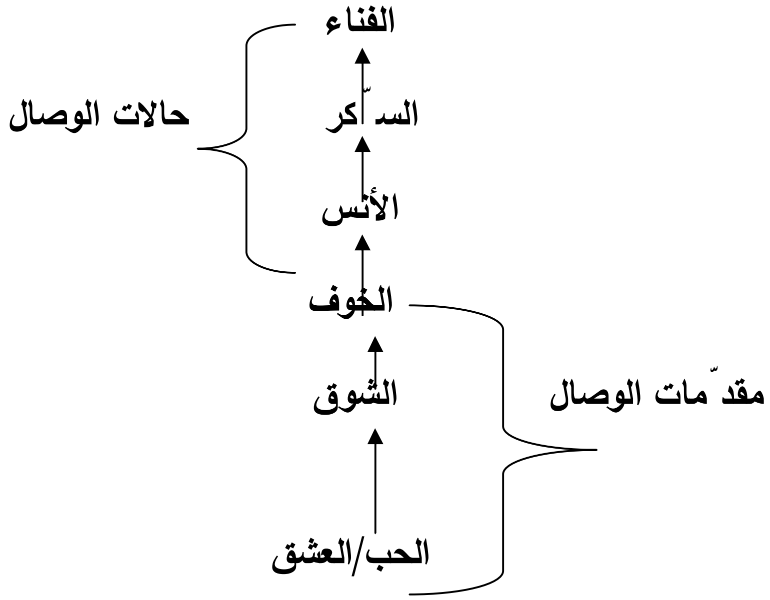
[1]- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص74-77.

نظ النظريّة التصوّرية في التوليد الاستعاري على الازدواجيّة المجاليّة التي تميّز بين المصدر والهدف.	**3-البنية المنبثقة في مقابل البنية المزدوجة**	النظريّة الاندماجيّة على أنّ التشكيل النهائي للبنيات الاستعاريّة يستند إلى انصهار الفضاءين المدخلين وتحوّلهما البنيوي إلى إفراز بنية منبثقة جديدة.

يبدو أنّ نموذج الفضاءات الذهنية سيسعفنا أكثر في فهم كيفية تشكّل وانبثاق البنيات الاستعارية في الخطاب الصوفي الذي يقوم على تجارب فريدة من نوعها، وهي تتعدّد بتعدّد أصحابها وتشعّب تياراتهم الفكرية وتصوراتهم المختلفة لفكرة الوصال، فقد سبق لنا أن رأينا أنّ المسعى لدى هؤلاء هو نفسه (الظّفر بالله) لكن الطرق نحو تحقيقه تختلف، فهي تجربة فريدة خاصّة بكلّ واحد لا يمكن تعميمها ولا لإدراك دقائقها، فهي كالذّوق الذي يختلف من شخص لآخر، وقد شبّهها بعض المتصوّفة بتذوّق العسل، على الرّغم من أنّها تقوم على مراحل مشتركة ومعلومة بينهم، وتتمثّل هذه المراحل في تلك الأحوال والمقامات التي كثُر تعدادها، لهذا نعثر على تعدّد فضائي مميّز من شأنه أن يضبط الترابط النسقي لثنايا هذا النوع من الخطاب وبدرجة أدقّ لثنايا التجربة الصوفية ككلّ، و يتحقّق هذا الترابط عبر مجالين أساسيين:

1 مجال التّفاعل الفضائي الموسّع[1]: يتشكّل النظام التصوري في الخطاب الصوفي من تقاطع ستة فضاءات كبرى أساسية، وذلك عبر مسار متسلسل لا يمكن فيه خلخلة هذا النظام، فكلّ مرحلة تستدعي التي تليها كما لا يمكنها الاستغناء عن سابقتها، وهي في مجملها عبارة عن فضاءات افتراضية ورمزية من صنع مخيّلة المتصوّفة، وهي على التّالي: فضاء الحبّ، الشّوق، الخوف، الأنس، السّكر، الفناء، التي نجدها شائعة عند أغلب المتصوّفة ومتعارف عليها في كتبهم، إلاّ أنّ ما يجب مراعاته هنا هو أنّ الترتيب ليس هو نفسه عند كلّ المتصوّفة كما أنّ المقامات والأحوال تكون بالتناوب فالمقام يؤدي إلى الحال والحال ينتج عنه مقام ثمّ حال وهكذا.

[1]- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص90-91.



تراتبيّة الفضاءات الاستعاريّة المكوّنة لتجربة الوصال في الخطاب الصوفي

يستند الفضاء العام لتجربة الوصال في الخطاب الصوفي في بنائه على هيكل الفضاءات السابقة، فبعد استكمال سلسلة من الوسائل[1] " تبدأ لوائح الأمل الكبير تتراءى من بعيد لقلب المريد، وأوّل ما يظهر من ذلك هو الحبّ الذي يغمر مشاعره، و لا يزال هذا الحبّ يتعاظم حتى تسري فيه لواعج الشّوق، وبين الحبّ والشّوق تنبعث في قلبه أشتات من الخوف"[2].

فيعتبر الحبّ محدّدا أساسيا من محدّدات تجربة الوصال، فكلّ المتصوّفة يتفقون على ضرورة حضوره أثناء تشكّل التجربة، وقد عمدوا في العديد من المواضع إلى ربطه بالمعرفة بل لعلّها لا تتأتى إلاّ بعد حالات وجدانيّة هائجة، يقول الغزالي: " والمحبّة ثمرة المعرفة فتنعدم

[1]-من الوسائل التي تحتلّ الصدارة عند الصوفيّة نجد: التوبة التي تعتبر منطلق السالك في سيره إلى ربّه فهي أوّل منازل السالكين وأوّل مقام من مقامات الطالبين، وتبدأ التوبة عند انتباه القلب من رقدة الغفلة، فيرى ما هو عليه من سوء حال، وتصحو فيه إرادة التوبة والإقلاع عن الذّنب، وهي بهذا تحتلّ بداية التحوّل الأكبر في حياة العبد عن طريق المعصية إلى طريق الطّاعة.

والوسيلة الأخرى هي الشّيخ تعتبر الصّحبة عند الصّوفية من أهمّ علامات الطريق إلى الله، وهي أوّل ما يجب على السالك الراغب أن يفعله بعد التوبة، وأرقى مستويات الصّحبة عندهم وأعمقها أثرا هي صحبة المريد لشيخه، بينما تتمثّل الوسيلة الثالثة في المجاهدة: توجّه المجاهدة بشكل أساسي إلى النفس الإنسانيّة، وهي تجسّد الموقف الإيجابي الذي ينبغي أن يبديه المريد في مقاومة ما يعرض على نفسه من الشواغل التي تعيق سيره أو تثقل خطاه. للاستزادة يرجى الاستئناس بما جاء عند "سارة بنت عبد المحسن" في كتابها "نظريّة الاتّصال عند الصوفيّة" ص83-166.

[2]ينظر: سارة بنت عبد المحسن، نظريّة الاتّصال عند الصوفيّة، ص127.

بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى بقوّتها ولذلك قال الحسن البصري رحمه الله تعالى: من عرف ربّه أحبّه، ومن عرف الدّنيا زهد فيها"[1]، يبدو من خلال هذا القول أنّ شرط العاطفة تحصيل حاصل من أجل بلوغ المعرفة، فالعلاقة بينهما استلزامية إذ تتحقّق المعرفة بازدياد عاطفة الحبّ وتتناقص بتناقصها.

أمّا فضاء الشّوق فهو فضاء يتمّ فيه رصد الألم والحزن والمعاناة والمكابدة والتّوتر الذي لا يسكن إلاّ باللّقاء، فهو نزوع إلى ما بعد الموت الذي ينقل المشتاق إلى أمله الكبير، و هذا ما جعل الحبّ والشّوق متلازمين فمن يحبّ شيئا يشتاق إليه، فإذا تعلّق الحبّ بذات الله الذي لا تعرف سعادة الأنس به حدّا تقف عنده فإنّه ما من مستوى يحقّق السعادة إلاّ ويوجد مستوى فوقه يحقّق مزيدا منها فشوق المحبّ يكون دائما متّصلا لا ينقطع عند حدّ ولا ينتهي عند غاية[2] لذلك فالفضاء في ذاته ليس ثابتا وليس له صفة معيّنة.

ثمّ يأتي بعدها فضاء الخوف الذي يعبّر من خلاله المتصوّفة عن خشيتهم من عدم تحقيق الغاية والوصول إلى المبتغى فثمّة احتمال أن تزلّ قدمهم دون أن يصلوا إلى أملهم أو يطيش عملهم فيحال بينهم وبين أمنيتهم[3] فالخوف بهذا المعنى حثّ على مواصلة الطريق وتحمّل المشاق التي تهون أمام المسعى الذي ينشد المتصوّفة تحقيقه.

هي فضاءات ثلاث تتضافر فيما بينها لتشكّل مجموعة من المقدّمات التي تأخذ بيد الصوفيّ إلى تحقيق الغاية الكبرى وهي "الوصال"، وأمام تمكّن الصوفي من قطع مراحل الطريق وتجاوز عقباته، تبدأ تباشير فجر الوصول بالظهور في أفق حياته، وفي هذا تتمازج ثلاث فضاءات أخرى في تصوّر المتصوّفة من أجل تجسيد حالات الوصال:

يأتي فضاء الأنس كأوّل فضاء يجسّد حالات الوصال، وهو يمثّل تلاشي المسافات الفاصلة بين الصوفي والقرب من ربّه؛ حيث يطرح السالك من نفسه كلّ شيء سوى الله، فلا يبقى في ذهنه غيره ولا يحبّ إلاّ به ومعه وفيه، ومن علامات تحقّقه ازدياد عظمة وهيبة الله في نفس

---

[1] - ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، عالم الكتب، دمشق، ص282.

[2] - ينظر: سارة بنت عبد المحسن نظريّة الاتصال عند الصوفيّة، ص146.

[3] - ينظر: المرجع نفسه، ص152-154.

الصوفي فيغتني بها عن جميع الخلق وينتفي إحساسه بالوحشة والوحدة وإن كان بمعزل عن الخلق فالأنس بهذا المعنى بداية الدخول في عالم الرّوح وإعلان عن انفصاله عن السّوى.

وبعدها يأتي فضاء السُّكْر وهي حال تقع والعقل في غيبة عن وجوده، ففي حالة السّكر يكون الصوفي في عالم روحاني لا يمتّ بصلة لعالم المادّة، وبالتالي فكلّ ما يصدر عنه من تصرّفات وأقوال لا تخضع لإرادته الشّخصيّة، فهو تحت ضغط السّكر ممّا يجعله ينطق بكلام الله في أغلب الأحيان وينسب إلى نفسه صفات الحقّ كما سبق وأن رأينا في الاستعارات الأنطولوجيّة.

أمّا الفناء فهو فضاء يجسّد من خلاله المتصوّفة غياب العقل وتعطّل الحواس بحيث لا يبقى مع الواصل أوله من هذا الوجود شيء، فهو استغراق كلّي في نشوة القرب وسعادة الوصول، ويكاد يمثّل الفضاء الأكثر احتفاء عند الصوفيّة باعتباره علامة من علامات تحقيق الغاية، وهو الفضاء الذي تباينت فيه التسميّات، فهناك من يطلق عليه "الوقفة" على غرار ما نجده عند "النفري" أين تمثّل عنده ذروة ما يمكن أن يصل إليه أهل العرفان فهي استئناف للمسيرة التي ظنّ المتصوّفة أنّها تنتهي عند العلم والمعرفة، إذ يقول في هذا الصدد:" **الوقفة وقفة الوقفة، معرفة المعرفة، علم المعرفة، معرفة العلم**"[2] وهناك من يعبّر عن هذا الفضاء "بالإشهاد" على شاكلة ما جاء عند "ابن عربي" في كتابه "مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة"، فالمشهد هو حال من أحوال الفناء في الله وموضع من مواضع تلقي تجلّيه، وهناك من رأى أنّ الإشهاد أعلى مرتبة من كل المراتب التي مثّلت فكرة الفناء الصوفي، " فالناطق بعبارة "أشهدني" يعريه إلى محلّ عام تتدرج تحته الوقفة والشهود والاطّلاع، فمقامه يتّسم بالحركيّة والديناميّة، وهذا ما يميّزه عن مقام الوقفة – مثلا – فهي تطلق على تحصّر البصر في قربه وأهمّ ما تستند إليه هو المهلة والتأنّي فبمجرّد أن يقول قائل "أوقفني" ينفي عن نفسه صفة الجري أمّا الإشهاد فيعني الشهود ذا الجري"[3] ومن ثمّ لا مجال للثبات، فهذه الفضاءات نفسها تتجلّى في صفات أخرى.

تستمدّ هذه التراتبيّة في الفضاءات المجسّدة لنسق "الوصال" طابعها الاستعاري من خاصيّة التفاعل الموسّع الذي تمارسه في ثنايا التجربة الصوفيّة، وهو تفاعل يتمّ على مستوى الذهن

---

[1]- ينظر: سارة بنت عبد المحسن، نظريّة الاتصال عند الصوفيّة، ص163-166.

[2]- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

[3]- فريد سعت العجم بنت النفيس، شرح مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة للشيخ الأكبر ابن عربي، تح: أحمد المزيدي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2006، ص29.

الصوفي قبل أن يتجسّد في مرحلة لاحقة على مستوى اللّغة، وهذا ما يدعّم أكثر مقولة أنّ البنيات الاستعاريّة ليست هياكل ثابتة أو كتل مجزّأة، وإنّما هي فضاءات حركيّة متعالقة ومنفتحة تنتج بشكل إبداعي عن التواصل المعرفي العميق بين الصوفي وعالمه الخاص، ويسري ذلك عبر البنيات اللّغوية والتعبيريّة ليشمل لاحقا تفاعل المتلقي[1] إنّه نوع من التفاعل الاستعاري الممتدّ الذي لا يتوقّف فقط عند المستوى اللغوي والدلالي، وإنّما يشمل المستوى المعرفي- الذّهني، وذلك عبر المستويات الأكثر دقّة التي تُنسج داخل الفضاء الواحد، لهذا سنتجّه في الخطوة التالية إلى التنقيب عن المظاهر النسقيّة الداخليّة التي تمنح الطابع الاستعاري للفضاء الواحد.

2- مجال التفاعل الفضائي الجزئي[2]: لكي نتمكّن من تمثيل هذا التفاعل الجزئي الذي يُعتبر في جانب كبير منه تمثيلا لكثير من تعقيدات الفكر الصوفي، نحتاج إلى نموذج شبكي تتعدّد فيه المجالات وِفق ما قدّمه كلّ من "مارك تونر وجيل فوكونيي"، أين يجعل هذا التفاعل الفضاء الاستعاري الواحد ساحة لمجموعة من الانخراطات الوظيفيّة الشاملة، وبهذا لا يكون الطابع الاستعاري للخطاب الصوفي متولّدا فقط عن تعالق الفضاءات فيما بينها بل يتحقّق بالمساهمة العامّة والمشاركة النّوعية لكلّ العناصر الاستعاريّة المكوّنة للفضاء الواحد متّصلة لا منفصلة، وذلك عبر بنية شبكيّة تتكوّن من: فضاءين مدخلين+ فضاء شامل+ فضاء المزج[3]، فإذا أخذنا مثلا فضاء "الفناء" باعتباره أرقى درجات الوصال وأردنا أن نفهم الآلية المزجيّة التي انبثقت عنها استعارة " الوقفة موت جسم الواقف" باعتبارها طريقة من طرق فهم فكرة الفناء والتي تستخدم بمعنى "الانفصال" يقتضي منّا الأطر تصوّر وضعيّة تخييليّة تسمح بفهم طبيعة الفناء: في هذه الحالة يتمّ تصوّر "الفناء" على أساس أنّه موت، ومن أجل تشخيصه(الانفصال) يُفترض حضور استعارتين تصوّريتين:

+ الوقفة إنسان
+ الموت حدث

---

[1]- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص91.

[2]- ينظر: المرجع نفسه ، ص90- 91.

[3] -Gilles Fauconnier and Mark Turner :coceptual integration networks, cognitive science , vol 22,1998, p133.

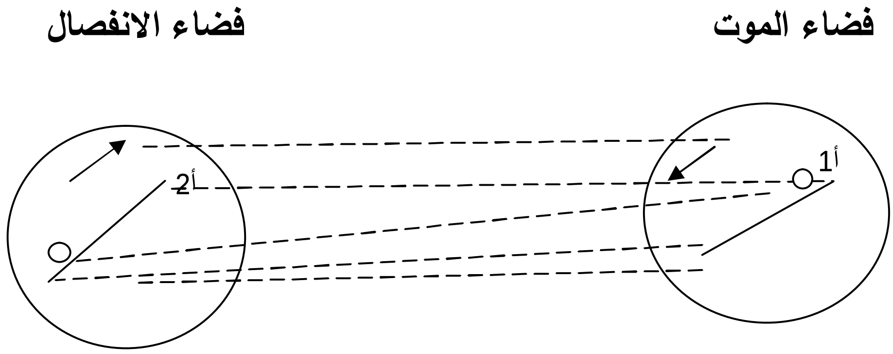
ففي الاستعارة الأولى توافق الوقفة الإنسان ميعطي للانفصال إمكانيّة التحقّق عن طريق موت جسم الواقف، وهذا الحدث (الموت)يمكن تصوّره بوصفه عملا أوصترّفا عبر استعارة "الموت حدث".

مجال1: الموت.

لدينا مجالي إدخال:

مجال2: الانفصال.

ويمكن توضيح كيفية ترابط الفضاءين في الشكل الموالي[1]:



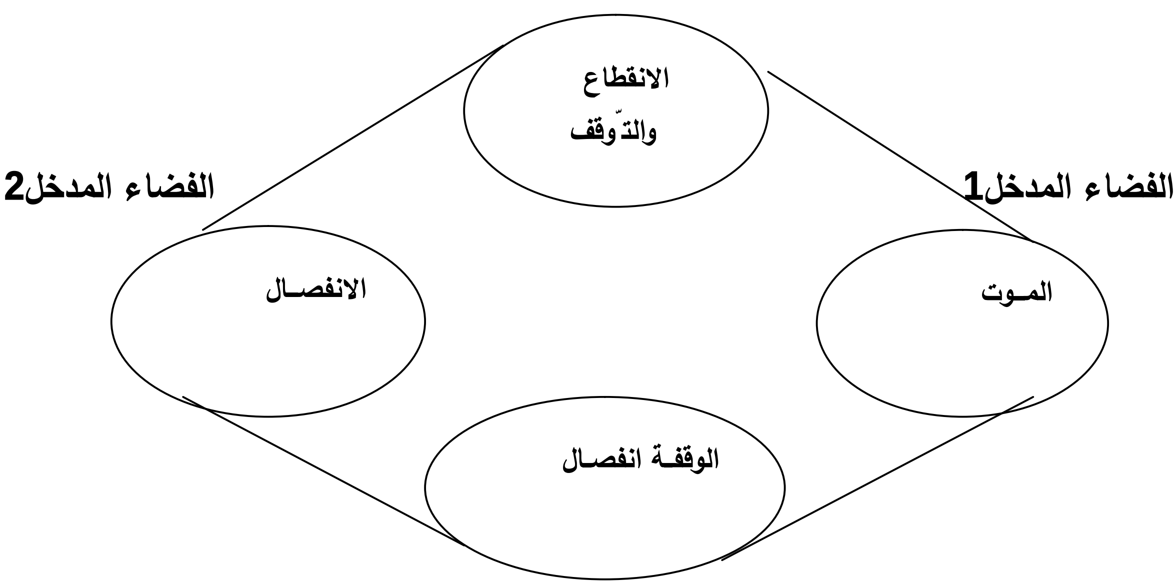
بنية ترابط الفضاءين المدخلين

فهذين المجالين المدخلين يرتبطان استعاريا كمصدر وهدف، لكن " الوقفة موت" لا تنتمي إلى أحد المجالين، بل تنتمي إلى فضاء ممزوج بين الإثنين، والسّبب في ذلك يعود إلى جملة التنافرات الموجودة بين الفضاء التصوّري(الانفصال) ومظاهر (الوقفة الموت)، إذ لا يمكن (للوقفة الموت) أن تقيم في المجال الهدف إذ ليس هناك وقوف في مجال الإماتة، فالموت حدث يقع والحياة في مسيرتها حيث يموت الناس نتيجة المرض والأذى، كما لا يمكن (للوقفة الموت) أن تقيم في المجال المصدر للموت الحقيقي، لأنّ مظاهر (الوقفة موت) غير متكافئة مع معرفتنا المرُكّبة حول الوقوف.

[1]- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص80.

يتقاسم الفضاءان المدخلان بنية مجرّدة داخل فضاء ثالث وهو ما يسمّيه "فوكونيي وتورنر" بالفضاء الشامل"، وذلك بسبب أنّ الاستعارة الوضعيّة قد أسّست لهذه البنية، فاستعارة "الوقفة موت جسم الواقف" في المجال المصدر أي أنّ الإنسان يطاله الموت تماما مثل نظيره في المجال الهدف "الانفصال" الذي يقتضي الانقطاع عن ملذّات الحياة الدّنيا لدى الصوّفيّة من أجل تحقيق الوصال، وإن لم يكن موتا بالمعنى الحقيقي للحدث المعروف فهو من المنظور الصوفي لا يتعدّى حدود " قمع هوى النفس، حيث إنّ من مات عن هواه فقد حيى بهداه"[1] وهذه البنية المشتركة تأسّست بواسطة استعارة "الوقفة إنسان" فموت الإنسان هو انفصاله عن الدّنيا على حدّ سواء، فالانفصال والموت حالتان تتوقّف فيهما العلاقة بالحياة، إن كان في (الانفصال) توقّفا معنويّا/ مفهوميّا له سمته الخاص المطبوع بالتّجربة الصوفيّة، بينما في (الموت) توقّفا ماديّا وهذا ما كان يعبّر عنه دائما الشقّ الثاني من الاستعارة المركزيّة "اليأس ممّا في أيدي الخلائق" ويمكن تمثيل كلّ ما ذهبنا إليها استنادا إلى المخطّط الذي وضعه "أحمد العاقد" لتوضيح آليات المزج الاستعاري في تصوّر الانفصال كما يلي:

الفضاء الشامل



الفضاء الممزوج

[1] - ينظر: عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ص250.

يجعل هذا النّوع من التفاعل الفضاء الاستعاري الواحد ساحة لمجموعة من الإنخراطات الوظيفية الشاملة لكلّ المكوّنات البنيوية -كما يحدث في التركيب اللغوي إلى حدّ كبير- وبهذا لا يكون الطابع الاستعاري للخطاب الصوفي متولّدا فقط عن تعالق بعض الفضاءات فيما بينها، بل إنّه يتحقّق بالمساهمة العامة والمشاركة النوعية لكلّ العناصر الاستعارية المكوّنة للفضاء الواحد متصلة لا منفصلة[1]، ولكي تتحقّق الوقفة يجب أن يتوفّر شرطا "الاتّصال والانفصال" معًا، لهذا يجب تصوّر فضاءان أحدهما خاص بفعل "الاتصال" وآخر خاص بفعل "الانفصال"، حيث يشكّل كلّ واحد منهما بنية يقينية جزئية مرتبطة بإحدى المرحلتين، والحقيقة أنّ كلّ التجربة الصوفيّة قامت على هذه الثنائية وكذلك النّسق الاستعاري الذي استندت إليه، لهذا عثرنا على تعالق كبير بين الفضاءين المدخلين عن طريق الإسقاط الجزئي لعناصر هما المشتركة داخل الفضاء الشامل ففي تجربة "الوقوف" نجد: واقفا+ متوقّف عنده+ فضاء الوقوف+ مقوّمات الوقوف(الإيمان الطهارة،..)، وهذا التعالق هو الذي يساهم في انبثاق بنية جديدة في فضاء الاندماج، قوامها ثلاث عمليات أساسية[2]:

<u>التّأليف</u>: تركيب عمليّة المزج بين عناصر تأتي من الفضاءين المدخلين (الاتّصال+الانفصال) وهو منطق التجربة الصوفيّة ذاتها، كما تتحقّق عند كلّ مرحلة، فالفناء والأنس والحب،..كلّها تتمفصل في فضاءين هما فضاء الاتّصال و فضاء الانفصال.

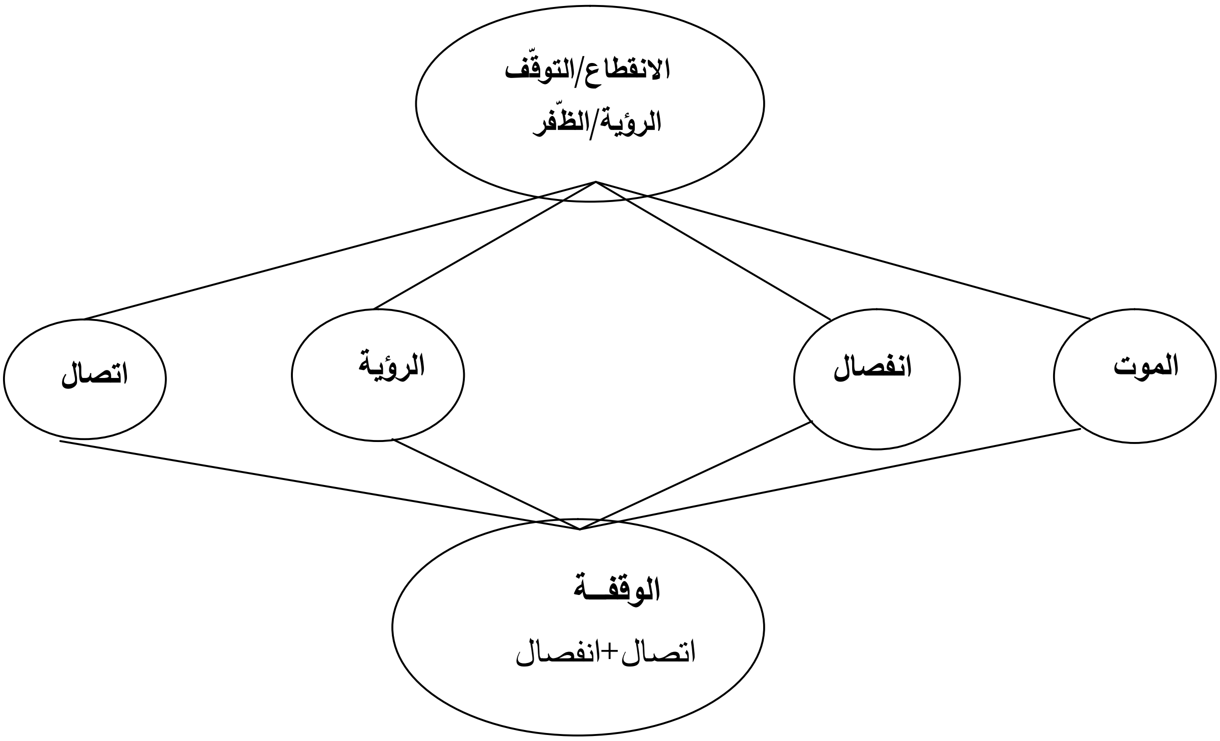
<u>التّكميل</u>: أين يتمّ إفراز بنية إضافية تتضمّن شخصا يسعى لتحقيق الوصال مع العالم المطلق ويتجسّد في المتصوّف السّالك نحو الوصال.

<u>التشكيل</u>: وفيه تتجسّد ملامح الالتقاء الضروري في الفضاء الاندماجي أين تتحقّق الوقفة التي لا تكون نسخة طبق الأصل للإدخالات، إنّما خلاصة جمع بين مقوّمات الفضاء المدخل1+الفضاء المدخل2 وهذا يعني في جانب آخر بأنّ ما ينطبق على التجربة الصوفيّة هو ما تستوعبه الاستعارة المركزيّة، فالانبثاق الاستعاري متعلّق بشكل كبير منه بطبيعة التصوّرات التي انبنت عليها التجربة الصوفيّة، وهذا ما يوضّحه المخطّط التالي في شأن تصوّر الوقفة:

---

[1]- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص91 -

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص80-85.



لقد سمحت لنا نظرية المزج التصوّري في هذه المرحلة من تقديم وصف آني لسيرورة الفهم الصوفي لفكرة "الوصال" وكيفيّة تقسيمهم له إلى مراحل متعدّدة من أجل التحقّق، لتؤكّد لنا في جانب آخر على فكرة أكثر أهميّة وهي أنّ الذّهن الصوفي هو المسؤول عن عمليّة الخلق الاستعاري، وذلك وفق ما تمليه عليه طبيعة التجربة الخاصّة في فهم الوجود.

كما أنّ الآلية المزجيّة التي اضطلع بها الذّهن الصوفي هي التي وقفت وراء الطابع النّسقي الذي اتّسمت به التصوّرات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي، حيث سمحت بإبداع معان استعاريّة جديدة انطلاقا من سلسلة من الاستعارات الوضعيّة التي حكمت النسق التصوّري والتي كانت تؤطّرها التجربة الصوفيّة الأمر الذي يجعلنا نتساءل في المرحلة التالية: **عن الكيفيّة التي يتمظهر بواسطتها هذا الإبداع على مستوى الخطاب؟ كيف تُبنى المشاهد الاستعاريّة الذّهنيّة على المستوى اللّغوي؟ وما موقع التشاكل الاستعاري من انسجام النسق التصوّري العام؟.**

المبحث الثالث: تشاكل المفاهيم الاستعاريّة ودورها في انسجام النّسق التصوّري

يعتبر "التشاكل" أحد المفاهيم الإجرائيّة المعاصرة التي يُعوّل عليها في تحليل الخطابات وقد كان عند "غريماس" باعتباره أوّل من نقله من ميدان العلوم الفيزيائيّة والرياضيّة- قاصرا على تشاكل المضمون بحيث يمثّل مجموعة متراكمة من المقولات المعنويّة، ثمّ جاء "راستيي" ليوسّع منه أكثر جاعلا إياه يشمل التعبير والمضمون معًا الأمر الذي جعل "محمّد مفتاح" يستقرّ على حقيقة مفادها أنّ التشاكل لا يحصل إلاّ من تعدّد الوحدات اللّغويّة المختلفة فهو ناتج عن التباين بشكل لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر[1].

يقدّم لنا المفهوم الذي كوّنه "مفتاح" عن التشاكل إطارا وصفيّا يسمح لنا باستخراج بواطن القول الاستعاري في الخطاب الصوفي، وفي نفس الوقت اكتشاف الدّور الذي يلعبه في انسجام النسق التصوّري العام وذلك عبر تجاوز المعاني الظاهرة في النصّ إلى إيحاءاته الكاشفة عن طلق التّصوّر الأنطولوجي والمعرفي والعاطفي للإنسان وعن حاجاته وآليات إشباعها عبر المتخيّل والمعقول[2] لهذا سوف نتعرّض لعنصر التشاكل عبر مرحلتين:

الأولى سوف نعمل فيها على تبيين دور التّشاكلات الواقعة داخل الاستعارة الواحدة وهو اهتمام بالدلالة المقوّماتيّة التي تنتمي إلى جوهر المحتوى، والتي يتمّ فيها الاعتماد على دلالة القاموس دون التّركيز على السياق العام.

أمّا المرحلة الثّانية فسنرصد فيها دور التّشاكلات التي تبنين التصوّرات والمفاهيم الذّهنية داخل المشهد الاستعاريّ المؤطّر لتصوّر "الوصال"، وفي هذه الحالة سترتبط التّشاكلات بدلالات تأويليّة، تمثّل عبورا عن مستوى التعبير والمضمون التي تستهدف فهم التّصورات التي من أجلها تتناسل الاستعارات على هيئة معيّنة دون أخرى[3]، وذلك من أجل الكشف عن المشهد الاستعاري العام الذي يستند إليها المتصوّفة من أجل بلورة بعض المفاهيم الخاصة بتجربتهم في الوصال.

---

[1]- ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري(إستراتيجية التناص)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، ص20-22.

[2]- ينظر: محمد مفتاح، التلقي والتأويل(مقاربة نسقيّة)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994، ص159.

[3]-ينظر: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشّعر العربي الحديث، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2005، ص178.

1- التّشاكل وانسجام الجملة الاستعاريّة:

يتحقّق هذا النّوع من التشاكل عبر تخلّص الكلمة من سماتها المتعدّدة وتنشيط السياق للسّمات المنسجمة مع سمات الكلمة المجاورة[1]، فكلمة "ريح" مثلا في الجملة الاستعاريّة التاليّة: **الوقفة ريحي التي من حملته بلغ إليّ ، ومن لم تحمله بلغ إليه**[2] متعدّدة السّمات فهي:

[+ حالة جويّة طبيعيّة]، [+مصدر للحرارة]، [+مصدر للبرودة]، [+مصدر للرّعب إذا اشتدّت وقويت]،..

وعندما تمّ إدماجها في التركيب تمّ تنشيط سمات أخرى منسجمة مع سمات الكلمات المجاورة لها، فأصبحت تدلّ على [+وسيلة للنقل] تساهم في الحركة والانتقال من مكان إلى آخر، فالحديث هنا كان عن الكيفيّة التي تساهم بها الوقفة في انتقال الواقف من وضع لآخر وبالتالي اقتضى الأمر توفّر وسيلة وهي "الرياح" التي تحمل بالسالك إلى الله أمّا من لم تحمله بقي مع الأغيار وحجب الأكدار"[3]، وما يؤسّس التشاكل في هذه الجملة هو تكرار السّمة الجوهريّة وهي (الانتقال والتقلّب) في طرفي الاستعارة.

ويمكن أن يتحقّق التشاكل بطريقتين مختلفتين داخل الجملة الاستعاريّة الواحدة، فمثلا في قول "النّفري": " **الوقفة تراني**"[4] نلاحظ تكرار السّمة(+إنسان) التي هي جنسيّة ملازمة في الفعل "رأى" وعرضيّة في الاسم (+وقفة)، أي عندما ننطلق من تأويل الوقفة باعتبارها تحيل إلى شخص معيّن.

لكن إذا انطلقنا من الاتجاه المعاكس واعتبرنا أنّ "الوقفة" هي وسيلة من وسائل التّواصل مع الله، نجد أنّ سمة(+الرؤية) جنسيّة ملازمة لكلا الطرفين (الإنسان) و(الوقفة)، وبالتّالي فالاستعارة هي التي تقوم بإعادة تنظيم السّمات عن طريق جعلها تدخل في علاقات تركيبيّة

---

[1] - ينظر: عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللّغة العربيّة، ط1، دار توبقال للنشر،المغرب، 2001، ص90.

[2] - النفري، المواقف والمخاطبات، ص13.

[3] - ينظر: عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص134.

[4] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

معيّنة[1]، فالوقفة قد تخلّت عن بعض سماتها التي طبعها بها الفكر الصوفي لتكتسب السّمة (+إنسان) لأنّها أُسندت إلى الفعل "رأى".

قد تقوم الاستعارة بإعادة تنظيم السّمات بصورة أكثر تعقيدا، كما نجده في الاستعارة التالية: " **يا إبليس الطّبع**"[2]، بحيث يحافظ (+ إبليس) على سمته الجنسيّة، أمّا السّمة الجنسيّة للطبع الإنساني[3] فهي مُضمرة نُشّطت في مكانها سمات أخرى متعلّقة بقوى وقيود غير بشريّة وذلك انطلاقا من الصفات التي يضطلع بها "إبليس" والتي يُعتبر "الشرّ" أوّلها، وهذا من شأنه أن يُبعد سمة (+الطّبع الإنساني) وينشّط بدلها سمة (+الشرّ)، فالذي لم يستطع أن يقطع مراحل الطريق التي تجسّد مطالب النّفس والجسد من أجل الوصال، يبقى إبليس الطّبع.

توضّح هذه الطريقة الكيفيّة التي يعمل بها السياق على تحويل السّمات الجنسيّة إلى سمات خاصّة أو العكس، لهذا تتحول السّمة (+طبع إنساني) إلى سمة عرضيّة تحدّدها معطيات الثقافة الصوفيّة، فتصبح سمة (+الشرّ) جوهريّة، ويقتضي التأويل السياقي في هذه الحالة حذف سمة (+طبع إنساني) من قراءة استعارة "يا إبليس الطّبع"وانطلاقا من هذا التحليل نستنتج أنّ التشاكل في الاستعارة يتحقّق عبر مستويين:

الأوّل هو الذي يتمّ فيه تكرار السّمات المسوّغة للاستعارة، إذ يتمّ الانتقال من سمة إلى أخرى كما رأينا في استعارة: "الوقفة تراني".

أمّا الثاني فهو الذي يتمّ فيه تكرار السّمات التي تدخل طرفي الاستعارة في طبقة واحدة كما رأينا في البنية الاستعاريّة: "يا إبليس الطّبع".

إلى جانب هذين المستويين يضيف "محمّد مفتاح" مستوى ثالث وهو ما يطلق عليه "المستوى المعنوي" الذي يشتمل على تشاكلات دلاليّة معنويّة[4]، من شأنها أن تؤكّد على انسجام المعاني الاستعاريّة في الخطاب الصوفي، ففي "المواقف والمخاطبات" يحقّق الخطاب عبر مساره

---

[1] ينظر: عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللّغة العربيّة، ص90.

[2] - فريد الدين العطار، منطق الطّير، ص333.

[3] - نستعمل هنا سمة "طبع إنساني" لأنّ العطار كما سبق وأن رأينا استعمل الطيور كرموز لشخصيات إنسانيّة، فمنطق طيره هو في حقيقته منطق الإنسان الصوفي الذي حكمه هاجس الوصال.

[4] ينظر: محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، القسم الثاني من الكتاب.

تشاكلات معنويّة لمفهوم "اللاّوقفة" الذي عبّرت عنه سلسلة من الاستعارات التي جسّدت استحالة الوصال من قبيل:

- **"العلم لا يهدي إلى المعرفة والمعرفة لا تهدي إلى الوقفة والوقفة لا تهدي إليّ "[1].**

"ليس في الوقفة واقف وإلاّ فلا وقفة، وليس في المعرفة عارف وإلاّ فلا معرفة"[2].

"دخل المدّعي كلّ شيء فخرج عنه بالدّعوى، وأخبر عنه بالدّخول، إلاّ الوقفة فما دخلها ولا يدخلها ولأخبر عنها ولا يُخبر عنها"[3].

-"العلم لا يحمل المعرفة أو تبدو عليه، والمعرفة لا تحمل الوقفة أو تبدو عليها"[4].

إنّ هذه التّشاكلات لا تقدّم لنا تصوّر "الوقفة"، وإنّما تذهب في اتّجاه معاكس لها من النّاحية الدّلاليّة، فالتّشاكل المعنوي هنا يعبّر عن "اللاّوقفة"فهي التي تشكّل فضاء للتّوتّر الذي يتحقّق بالفعل المجسّد داخل كلّ بنية استعاريّة:

اللاّوقفة=
لا هداية.
لا واقف.
لا دخول.
لا ظهور.
لا إخبار.

إنّ هذه التّشاكلات لا تحمل ولا تعبّر أبدا عن تصوّر "الوقفة"، فالوقفة ظفر بالله، ورؤية له، وفناء عن الخلق مقابل البقاء في الحقّ، وغيرها من التجليّات التي تقدّم نفسها على أنّها الأفضل للإنسان والضامن الأساسي لاستقراره إلى جانب ربّه، وهو ما يشكّل تباينا مع التّشاكلات السابقة

[1]- النفري: المواقف والمخاطبات، ص14.
[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3]- المرجع نفسه، ص15.
[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التي تحقّق "اللاّوقفة" وبالتالي الخروج عن الإطار العام "للوقفة"، ويصبح خروج عن حقيقة الوصول إلى العالم المطلق.

إنّ الوقفة هي تلك التي تضمن للعبد تواصلا عن طريق تحسين العلاقة بينه وبين خالقه لهذا يمكن أن نتحصّل على تشاكلات تمثّل وجه الوقفة الحقيقي بالشكل المجسّد كذلك:

الوقفة= بلوغ المعرفة. / رؤية الله. / تجاوز ما سوى الله. / إخبار عن الله.

التي تحقّقها بعض البنيات الاستعاريّة من قبيل:

- **" ما بلغت معرفة من لم يقف، ولا نفع علم من لم يعرف"[1].**

- **" العالم يرى علمه ولا يرى المعرفة، والعارف يرى المعرفة ولا يراني، والواقف يراني ولا يرى سواي"[2].**

- **" العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كلّ مبلغ"[3].**

- **"العالم يخبر عن العلم، والعارف يخبر عن المعرفة والواقف يخبر عنّي"[4].**

إنّ الفيض المعنوي الضامن للتشاكل واضح في هذه البنيات الاستعاريّة فهناك (البلوغ، التجاوز، الرؤية،..) التي تمنح الخصوصيّة الجوهريّة للوقفة، وحين العودة إلى سياق التجربة الصوفيّة الذي أوجد هذه التشاكلات، نجد أنّ هناك عوامل كثيرة هي بمثابة مرجعيّة للتشاكلات المعنويّة التي وقعت داخل البنيات الاستعاريّة منها:

---

[1] - النفري، المواقف والمخاطبات، ص14.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - المرجع نفسه، ص15.

[4] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مبدأ الحيرة أمام تعقّد الحمولة المعرفيّة ولا نهائيّتها، التي كانت تحيط بالإنسان الصوفي فبقدر ما تتكشف الأسرار بقدر ما تُضمر، ومع ّ الجلّ الصوفي ّ لا يحسم في النتيجة النهائيّة لمسيرته في شأن تحقيق الوصال.

•طبيعة الفهم الصوفي لبنية الوجود وموقعه هو كإنسان بذل قصار جهده من أجل إرضاء الله، وبالتالي كيف سيُتوّج بعد هذه الرّحلة الشاقّة؟ هل سيقف أم لا ؟.

وبين هذا وذاك تنبثق مجموعة من التصوّرات المعقّدة بحجم تعقّد التجربة ذاتها والتي لا يمكن فهمها بشكل تجريدي وإنّما ينبغي النزول بها إلى مستوى الخطاب ، لهذا سنتعرّض في العنصر الموالي إلى الكيفيّة التي تتآخذ بها الاستعارات الوضعيّة المنبثقة عن التجربة والاستعارات الإبداعيّة التي جاءت لتعبّر عن التجربة من أجل انسجام المشهد الاستعاري العام المؤطّر لتجربة "الوصال".

2-التشاكل وانسجام المشهد الاستعاري:

يساعدنا التشاكل في هذه المرحلة المتقدّمة على تبيين الكيفية التي تتآخذ بها الاستعارات من أجل بناء المعنىفي الخطاب الصوفي، وذلك من منطلق أنّه "الآلية التي يحصل بها الفهم الموحّد للنصّ وهو الضامن لانسجام أجزائه، حيث يتولّد عنه تراكم تعبيري، مضموني تحتّمه طبيعة اللّغة والكلام وهذا من شأنه أن يبعد الغموض والإبهام في بعض النصوص التي تحتمل قراءات متعدّدة"[1].

ترتبط الاستعارات الوضعيّة -كما رأينا- بالمحاورالذّهنيّة الكبرى التي ينبني عليها الفكر الصوفي، لهذا كانت عصيّة على الفهم لأنّها كانت متعلّقة بكيفيّة فهم الوجود، وهذا ما أدّى بها إلى استمداد نسقيّتها من العالم الخارجي بكيفيّة تعمل على تشخيص المفاهيم التصوّرية في كيانات قابلة للإدراك والاستيعاب المباشر،بحيث كانت تؤسّس في جانب آخر لبناء يعمل على إظهار بعض المظاهر وإخفاء أخرى .

إنّ الإشكال الذي كان يُطرح على مستوى هذا النموذج من الاستعارات هو ضيق المساحة اللّغويّة التي يتمّ التعبير بواسطتها عن التجربة، لهذا تلمّسنا في الخطاب الصّوفي محاولةً

[1] - ينظر، محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص91.

جديدة للخروج من سجن اللّغة الذّي ظلّ الإنسان حبيساً فيه، فهو لم يتمكّن من الخروج عنها فقد كان دائماً ينظر إليها على أساس أنّها الوسيلة المُثلى لفهم العالم، الأمر الذي جعله يفقد اندفاعه الحيوي نحو الموجودات و ينحبس في غياباتها[1]، وهذا ما جعل صناعة استعارة إبداعيّة في لغة الخطاب الصوفي نموذجا آخر من نماذج الاندفاع نحو الموجودات وهي محاولة أخرى لإعادة صياغة الوجود عبر خلق علاقة جديدة بين الصوفي واللغة، فهي محاولة لإرجاعه إلى قلب العالم بعد أن غاص في تصوّرات ذهنيّة معقّدة، إنّه نوع من الذّوبان داخل الشّبكة الرمزيّة المكوّنة للعالم مرّة أخرى ونوع من السلوك الذي يعكس تلك الرّغبة الجامحة في الفناء عن الموجودات وبالموازاة الرّغبة في التعبير عن ذلك الفناء، لهذا فصناعة استعارة إبداعيّة يجعل من اللّغة وسيلة وغاية عند المتصوّفة، إنّه نوع من الانتقال من الطابع الأداتي (أن تكون اللّغة أداة للمعرفة) إلى الطابع الإجرائي الذي تكون فيه اللّغة تجربة بحدّ ذاتها.

إنّ تجربة "الوِصال" التي حكمت النسق التصوّري الصوفي والتي كانت في جزء كبير منها مبُنينة استعاريا، لم تأتِ منفردة ومعزولة عن السياق العام الذي أوجدها،فقد ثبت بأنّها ذات صلة وطيدة بالإحساس الذي كان الصوفي يكنّه للوجود فقد كان دائما في حالة اغتراب روحي تشدّه إلى أصوله إنّها نوع من الرغبة في العودة إلى المنشأ، ومن هنا انبثقت جملة الصراعات الداخليّة التي وضعت الصوفي في حيرة: فمن جهة هناك سعي حثيث لتحقيق الوصال ومعرفة المعاني والأسرار المتعلّقة بعالم الألوهيّة، لكن، هناك من جهة أخرى اصطدام بحقيقة مفادها أنّه لا نهائيّة للمعرفة، وأمام هذا التعقيد في الحمولة المعرفيّة اللاّمتناهيّة يصطدم الصوفي مجدّدا بسجن اللّغة، إنّها غير كافية لرصد فويضات التجربة وهنا يتنزّل دور الاستعارات الإبداعيّة التي تعمل على التوليف بين الدلالات المتعارضة التي يطفح بها الذّهن الاستعاري الصوفي.

بهذا المفهوم تشكّل الاستعارات الإبداعيّة تفصيلا وتوضيحا للاستعارات الوضعيّة، فهي مظهر من مظاهر تناسل التصوّرات الاستعاريّة على المستوى اللّغوي، حيث تقوم مهمّة التأطير كما تساهم كذلك في إغناء المعجم الاستعاري ممّا يساعد في تقريب التصوّرات، وذلك عن طريق خلق مفاهيم جديدة تتكفّل بترجمة تلك الحمولة المعرفيّة المُستفادة من فعل الكشف.

[1]ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص96-97.

تتشاكل إذاً الاستعارات الإبداعيّة حول مفهوم "الوقفة" الذي يمكن عدّه هنا بمثابة استعارة قاعديّة، تجسّد فكرة الوصال ثمّ تنشطر إلى استعارتين تأسيسيتين، هاتين الأخيرتين تتناسل عنهما استعارات إبداعيّة أخرى كما سيتمّ توضيحه في الجدول التالي:

نوع الاستعارة	التصوّري المكوّن لها	الاستعارات الإبداعيّة المؤطّرة[1]
الاستعارة القاعدية)	الوقفة	"أوقفني وقال لي"
الاستعارة التأسيسية الأولى	الوقفة انفصال	-وقفة خروج عن السّوى. -الوقفة احراق للسوى. -الوقفة وقوف عن الطلب. -الوقفة ما وراء إدراك العقول. -الوقفة ما وراء المعرفة. الوقفة تحرّر و انعتاق. -الوقفة اضمحلال للرسوم. الوقفة موت جسم الواقف. الوقفة فناء الأنانية. الوقفة نار الكون.
الاستعارة التأسيسية الثانية	الوقفة اتصال	-الوقفة ظفر بالله. -الوقفة نور يطمس الأهواء. -الوقفة فناء في حضن المطلوب. -الوقفة رؤية الله.

من خلال الجدول يتبيّن لنا أنّ الاستعارات الإبداعيّة تُستعمل بصورة نسقيّة للحديث عن تصوري "الاتّصال والانفصال" واللّذين يكوّنان بتضافرهما النسق العام لتصوّر "الوقوف"، ولهذه الإستراتيجيّة التناسليّة وظيفتان أساسيتان:

أحدهما هي "القدرة على إبداع مشابهات جديدة على غرار التي اضطلعت بها الاستعارات الوضعيّة"[1]، فاستعارة "**الوقفة نور يطمس الأهواء**" ترتكز على استعارة "**الوقفة نار الكون**" مثلا وذلك رغم حجم التنافر والتباعد الذي يبدو عليهما في ظاهر القول، فهاتان الاستعارتان تبدعان بدورهما مشابهات بين "النور" و"النار" بما أنّ كلاّ منهما يساهم في بنينة جزء من التصوّر العام المكوّن لهيكل " الوقفة":

النور ——— يساعد على رؤية النقائص والأهواء ممّا يستلزم التخلّي عنها وبالتالي تحقّق الاتصال.

النار ——— بدورها تعمل على إحراق كلّ ما له صلة بالكون والحياة الدّنيا وبالتالي تحقّق الانفصال عنه.

تستند الاستعارات الإبداعيّة الجديدة على نفس المرتكزات الفيزيائيّة التي ترتكز عليها الاستعارات الوضعيّة التي انبثقت عنها، فاستعارة "الوقفة نور" التي تمخّضت عن استعارة "الوقفة اتّصال" تستثمر أثناء بناء إطارها المفهومي مخطّط الاحتواء –وهو نفسه الذي ارتكزت عليه الاستعارة الأمّ - الذي تقوم بنيته على وجود حدود بين الداخل والخارج[2]، إذ يتبيّن فيه تصوّر الوقفة على أساس أنّها وعاء يحتوي الأشياء، وكذلك نجدها تستثمر نفس الحقيقة الفيزيائيّة القائلة بأنّ الرؤية لا تحقّق إلا بوجود نور يساعد على ذلك، فكل الأفعال التي تتكوّن منها الاستعارات الإبداعيّة المجسّدة لفكرتي الاتّصال والانفصال تقدّم لنا "الوقفة" على أساس أنها خروج من حيّز معيّن (تخلّي) ودخول في حيّز آخر(تحلّي)حيث إنّ :

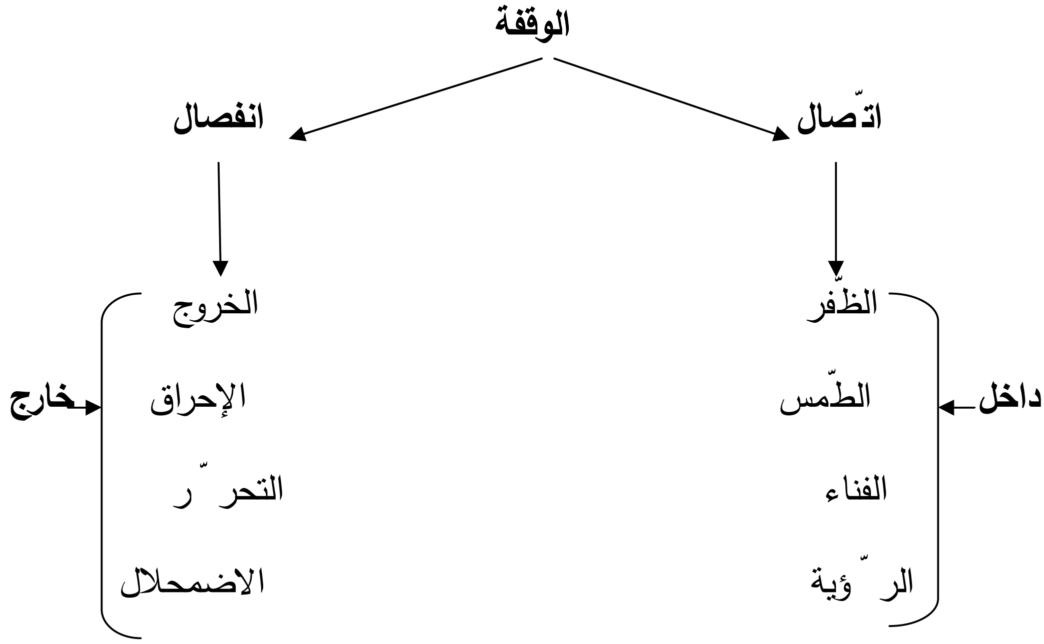
استعارات الاتصال هي انتقال من الخارج إلى الداخل = وهي في ذلك تجسّد حنين الصوفي في العودة إلى أصوله.

---

[1] مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص156.

[2] -ينظر:عبد اللّه الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهوميّة، ص57.

استعارات الانفصال هي انتقال من الداخل إلى الخارج = وهي تعكس الرغبة الجامحة في تدمير البنية المعرفيّة الداخلية للذات البشريّة، إلاّ أنّ هذه الأخيرة تبقى شرطا أساسيا لحصول استعارات الاتصال:



لقد اتّضح إذن أنّ الاستعارات الإبداعيّة هي تجلٍّ آخر من تجليات التصوّرات الاستعاريّة القائمة في الذهن الصوفي، فهي التي تقوم بتأطيرها وتعمل على ضمان الهيئة النسقيّة لها وإخراجها في صورتها النهائيّة، هذه الصورة التي تبقى وفيّة في جانب كبير منها لمبدأ المفارقة الذي استطاعت أن تعكسه هذه الاستعارات في ثنايا متنها أمام ضيق العبارة التي يمكن أن تستوعب تعقّد الحمولة المعرفيّة وحجم الحيرة التي تملّكت الإنسان الصوفي، لهذا جاءت الاستعارات الإبداعيّة مضغوطة بشكل جعلها مجالا رحبا لمجموعة من المفارقات، وهذه ثاني الوظائف التي تؤدّيها الإستراتيجيّة التناسليّة التي اضطلعت بها، فالفصل الذي أحدثناه بين تصوّري الاتصال والانفصال هو ممكن الحدوث على مستوى الخطاب فحسب، لكن على المستوى العملي الذي تشتغل وفقه الذّهنيّة الصوفيّة أثناء إنتاج المفاهيم والتصوّرات المتعلّقة بتجربة "الوقفة" لن يتسن لنا ذلك، وبالتالي فالاستعارات الإبداعيّة التي تمثّل تصوّر "الاتّصال" تتداخل مع تلك التي تمثّل تصوّر "الانفصال"، وهذا التداخل هو الذي يُكسبها طابع المفارقة بشكل يجعلها ترتبط بالغرابة على المستوى اللّغوي تماما كما حدث على المستوى الذّهني، فإذا تأمّلنا الاستعارة الإبداعيّة التالية: "**قع في الظّلمة فوقعت في الظّلمة فأبصرت نفسي**"[1]، نجد أنّها مؤسّسة على مفارقة لا

---

[1] - ينظر: النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص220.

تسمح أبدا بالوقوف عند مستوى معيّن من الدّلالة، فحين نتأمّل الجماليّة الخاصة بفعل "الإبصار" فنحن نتأمّلها من خلال ظهورها المشخّص عبر "العين" كعضو مرتبط بحاسّة البصر وكذلك "النور"، إلاّ أنّ "تلك الدلالة الوجوديّة المباشرة التي تشير إليها من شأنها أن تجعل الصورة تنفتح على دلالة رمزيّة وخفيّة تكون أكثر شمولا عبر وثبة تسمح بإدراك أنّ ما نتأمّله ليس سوى امتداد لجماليّة أوسع وهي جماليّة الذات الإلهيّة التي تقف وراء أشكال الظّلمة والوقوع والإبصار"[1]، وهذا الامتداد الجدليّ الذي مارسته التشاكلات الاستعارات الوضعيّة والإبداعيّة هو الذي سيمهّد لمرحلة أكثر تعقّدا وهي مرحلة التلقيّ والتواصل، والتي سنتعرّض لها في العناصر اللاّحقة من الموضوع.

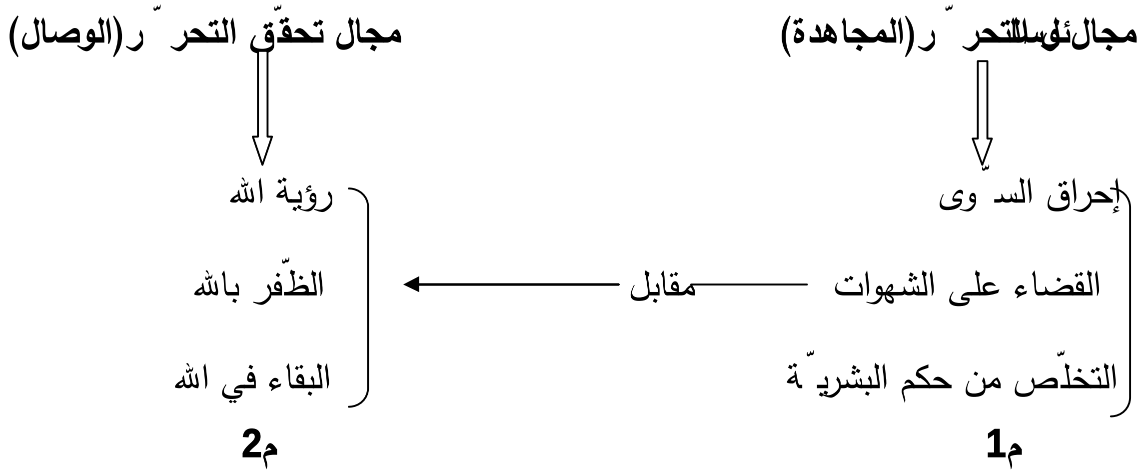
وبهذا تتبيّن لنا تلك الطاقة الهائلة التي تمتّعت بها الاستعارات الإبداعيّة في تأطير التصوّرات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي، فقد استطاعت أن تعكس جانبا من الصّراعات الداخليّة التي طبعت الفكر الصوفي، من خلال تجسيدها لتلك الرّغبة المزدوجة: " فقد كانت فعلا للاغتراب داخل الطبيعة والاندماج مع كائناتها، وهي أيضا فعل للحبّ والعشق واندفاع نحو سرّ الجمال الطبيعي والمطلق، وهي كذلك فعل لتدمير الذات لأجل الاتّصال بالأصول الحيويّة للإنسان"[2].

نستنتج ممّا سبق أنّ الاستعارات الإبداعيّة هي التي تضمن للنسق التصوّري انسجامه في الخطاب الصوفي وذلك عبر تظافرها وتعالقها وقدرتها على استيعاب مختلف التناقضات والمفارقات التي طبعت التجربة الصوفيّة على المستوى الذّهني نظرا لتعقّد التجربة ذاتها وعدم ثباتها لعدم ثبات النفس الإنسانيّة في فجورها وتقواها، وهي التي تقوم كذلك بإغناء المعجم الاستعاري الصوفي فهي تمنح التصورات الاستعاريّة فرصا أكثر للتبلور على مستوى الخطاب عبر تطويرها وتفصيلها أكثر، ولهذا فهم المتصوفة للوصال كمُجاهَدة مستمرّة نتيجة للتعالق بين حكمهم الحسّي على الجهاد كفعل للتحرّر من جهة، والحالات العاطفيّة المرتبطة بالعشق الإلهي التي تقف وراء الرّغبة في الارتقاء إليه وبالتالي تحقّق الوصال من جهة أخرى

ولهذا أمكنهم الحديث عن:

[1] منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص81.

[2] - المرجع نفسه، ص10.



والاستعارات الإبداعيّة انبثقت من الاستعارة الوضعيّة القائلة بأنّ : "**الوصال مجاهدة**" التي تنبثق عن الشقّ الأوّل من الاستعارة المركزيّة " التصوّف هو الأخذ بالحقائق"، التي تبدو ابتدائية وبسيطة إذا ما قورِنت بما يمكن أن يتفرّع عنها، ورغم ما تبديه استعارات المجموعة (م1) من تعارض مع نظيرتها في (م2) إلاّ أنّها تبقى وفيّة لها فتحقّق ما في الاستعارة الوضعيّة رهين بالتكتّل الذي تحققه (م1+م2)، ومن هنا تتجلّى الوظيفة التأطيريّة للاستعارات الإبداعيّة فهي التي تقوم بمهمّة التوليف بين المجالات الذّهنيّة المكوّنة للتصوّرات الاستعاريّة على المستوى اللّغوي/الخطابي، فالاستعارات الإبداعيّة التي تشتملها (م1) تجسّد مجال الوصال باعتباره نتيجة لفعل المجاهدة، أمّا تلك التي تشتملها المجموعة (م2) فهي تجسّد مجال المجاهدة باعتبارها الوسيلة المؤديّة للتحرّر.

وتبقى لهذه الاستعارات الإبداعيّة بتضافرها نفس المرتكزات الفيزيائيّة التي تستند إليها الاستعارة الوضعيّة، ففعل المجاهدة على مستوى التجربة العادية يقتضي وسائل عديدة من ماديّة (أسلحة ومعدّات) ومعنويّة (طول الصّبر)، كما أنّ الذي يقصد القيام بالمجاهدة يكون تحت وطأة سلسلة من العواطف التي تجعله يشعر بأنه في وضعيّة سيّئة تستلزم التغيير، وبالتالي الرّغبة في التغيير الفعلي، تماما هي حال الصوفي الذي ضاق ذرعا بالكون من حوله، لتنتج لديه رغبة في تحسين وضعيّته عبر سلسلة من المجاهدات لتحقيق الوصال مع عالم الألوهيّة.

نستنتج من كلّ ما سبق أنّ النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي يتمتّع ببنية مثاليّة يصعب الإمساك بحدودها وإدراك امتداداتها، فهي بنية متعالية عن الواقع الماديّ الذي نرتكز عليه بشكل يجعل منه (النسق الاستعاري) تركيبة من المكوّنات المتناثرة التي تمّ تنسيقها في صورة مكتملة ومتكاملة، إنّه صورة لا يتمّ تشخيصها بسهولة، وهي في الوقت نفسه غير قابلة للتعميم،

حتّى وإن وجدنا لها بعض السّندات الواقعيّة التي لم تتجاوز حدود بعض المرتكزات والأبعاد الفيزيائيّة، إلاّ أنّه يبقى نسقا مرسوما ومختلقا باللّغة والخطاب والمقارنة التركيبيّة، فالتّجربة الصوفيّة بمجرّد أن امتلكتها اللّغة كفّت أن تكون تجربة واقعيّة حسب الكيفيّة التي عاشها بها أصحابها، لتغدو تجربة ثقافيّة بالدّرجة الأولى، الأمر الذّي جعلها تبتعد عن الأفق الصوفي الواقعي الذي أوجدها وتدخل في إطار تخييلي تحوّلت بمقتضاه إلى كيان استعاري هو خلاصة تفاعل ثلاث مستويات هي:

- المستوى التجريبي: الذي يتعلّق بطبيعة التجربة الخاصّة التي عاشها المتصوّفة، والتي انبثقت من كيفيّة فهمهم للوجود وبنياته، أين كانت رغبتهم الجامحة في تحقيق الوصال الموجّه الأساسي لمختلف التصوّرات التي انبثقت عنه، ممّا جعلهم يعيشون أحوالا معقّدة صعُبت عليهم بعد ذلك ترجمتها لهذا اعتمدوا على مقوّمات العالم الخارجي باعتباره يوفّر فُرصا أكثر لتوضيح المقاصد وباعتباره كذلك حسب تصوّرهم مرآة وانعكاسا لعالم الألوهيّة، ووفق هذا تكوّنت عند الصوفية عدّة أنساق كانت كلّها تختلف وتتباين، لتلتقي مجدّدا في نقطة واحدة وهي تمكّنها من تجسيد تلك الحيرة الكبيرة التي كانت تحيط بالمتصوّفة أثناء تجربتهم في الوصال، فأن يعيشوها شيء وأن يجسّدوها شيء آخر، فقد رأينا ذلك التناظر الذي نشأ بين نسق "الصوفي إله" الذي قدّم لنا الصوفي وهو يبلغ أقصى درجات النشوة والرّضا عن نفسه بعد أن فني عن الخلق وبقي في الحقّ فصار ينطق بكلام الله لأنهما في هذه الحالة "روحان حلّتا بدنا" كما قال الحلاّج ثمّ لم يلبث أن تلاه نسق "الإنسان حيوان" الذي عبّر الصوفيّة من خلاله عن استحالة بلوغ المسعى مهما تعدّدت المجاهدات من جهة، ولم يفتهم أن يستغلّوا نفس النّسق من أجل تمرير أمّهات الأفكار التي أسفرت عنها تجربتهم، فجعلوا ذلك الحيوان يتحدّث ويسافر، ويقدّم كلّ ما بوسعه من أجل تحقيق الوصال، وفي كلّ هذا كانوا يستغلّون مجموعة من المفاهيم ذات المرتكزات الفيزيائيّة من مخطّطات الرؤية والتحرّك، الصعود والنزول،..وغيرها من الأمور التي يمكن أن تجسّد أكبر عدد ممكن من المفاهيم التي تمّ تحصيلها من سياق التجربة، لكن هذه المعركة التي خاضها الصوفيّة بينهم وبين أنفسهم من جهة، وبينهم وبين المحيط الخارجي من جهة أخرى، لم تكن فقط خلاصة التجربة التي عاشوها، وإنّما هي معركة خاضها الصوفيّة على مستوى الذهن الذي وقف وراء بلورة التجربة وتفعيل كلّ حيثيّاتها، لهذا كان الجانب العرفاني الذهني هو المستوى الثاني الذي استند عليه النسق الاستعاري في بنيته.

- المستوى العرفاني/الذهني: وهو المستوى الذي وقف وراء التصورات الاستعارية التي طبعت التجربة الصوفية، وذلك من خلال تفاعل سلسلة من الفضاءات الذهنية التي لعبت دورا جوهريا في بناء المعنى وحتى تطوير البنى المنبثقة عن التصورات الوضعية بصفة ديناميكية، وكان من شأنه أن ساهم في إبداع معاني جديدة، تشاكلت فيما بينها من أجل نقل التجربة من المستوى الذهني إلى المستوى الخطابي، لهذا، فالمستوى الثالث الذي ارتكزت عليه الهيئة المتعالية التي اضطلع بها النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي هو المستوى اللغوي الخطابي.

-المستوى اللّغوي/الخطابي: وقد ضمنته سلسلة التشاكلات التي استطاعت أن تُنسّق بين حيثيّات التجربة الصوفية وبين التصوّرات الذهنيّة التي انبثقت منها، لتجسّده في مرحلة نهائية على مستوى الخطاب، أي هو مستوى سمح للتجربة الصوفيّة أن تتجسّد على الورق ضمن معماريّة معنويّة خاصّة من شأنها أن لفتت انتباه المتلقّي والعالم الخارجي إليها، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن دور الظروف الخارجيّة ومدى مساهمتها في البنية المتعالية التي اضطلع بها النسق الاستعاري، وذلك وفق قناعة مفادها أن مثل هذه الهيئة المنسجمة التي طبعت التصورات الاستعارية في الخطاب الصوفي لم تكن، فقط وليدة عوامل محايثة، وإنّما يمكن أن توجد العديد من المسوّغات الميتانصيّة التي تضافرت من أجل خروجها على تلك الشاكلة التي هي عليها.

الفصل الثاني:

تداوليّة النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي.

1- ضمنيات القول الاستعاري: الاستعارة وجدليّة الظاهر والباطن.

2- محدّدات التواصل الاستعاري.

3- الأفق الإيديولوجي وحدود مقبوليّة الاستعارة.

تمهيد:

قد لا تكتمل ملامح النسق الاستعاري المتعالي الذي اضطلع به الخطاب الصوفي دون البحث في الشروط الخارجية المُنتِجة للاستعارات المكوّنة له، ودون ربطها بوضعية المتلقي ودور هذا الأخير في توجيه المواقف الاستعارية من جهة أخرى، فبعد أن قطع الصوفي هذه الرّحلة الطويلة من أجل تحقيق الوصال، وبعد أن ثقُلَت عليه الحمولة المعرفيّة الناتجة عن فعل الوصال، **هل يجوز له أن يصرّح ويعبّر عن شيء من ذلك؟ أم ينبغي أن يُضمِر تجربته بكلّ ما تحمله من حيثيّات وملابسات؟ وفي كلتا الحالتين ما دور الاستعارة في التصريح والتلميح؟ وما موقع المتلقي من ذلك؟.**

إنّ الإجابة عن مثل هذه التّساؤلات يفرض علينا أن ننظر إلى الاستعارات المُشكِّلة لهذا النوع من الخطاب على أساس أنّها أنساق تواصليّة إبداعية تتجاوز حدود التركيب والدلالة، إلى الإدراك العميق لمكوّناتها النسقية والوظيفية مقترنةً بالسياق العام للاستلزامات التخاطبية والاقتضاءات المعرفية[1]، لهذا تقتضي منّا دراسة الجانب التداولي للاستعارات الواردة فيه الغوص أوّلا في تلك الجدليّة التي أحاطت بحيثيّات التجربة الصوفيّة وآليات تمظهرها على مستوى الخطاب، من خلال محاولة الكشف عن جانب مضمرات القول الاستعاري في هذا الخطاب، وذلك عبرالخوض في جدليّة "الظاهر والباطن" داخل القول الاستعاري، خاصة إذا نظرنا إلى الكثافة الرمزيّة التي اشتمل عليها الخطاب الصوفي، والتي يصعب في أغلب الأحيان الإمساك بالمعنى المقصود وراء توظيفها.

ثمّ سنعمل في الخطوة الثانية على البحث في مستويات التواصل الاستعاري وأهم محدداته، باعتبار أنّ النّسق الاستعاري الذي قام عليه الخطاب الصوفي هو في جانب منه حصيلة لمجموعة من المحدّدات التي تساهم بتضافرها في تفعيل الآليات التواصليّة التي تتباين مستوياتها حسب

[1]- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص102.

الأهداف والمقاصد التي يضعها كلّ طرف من أطراف العمليّة التواصليّة صوب عينيه، فهناك مستوى التلقي الخاص الذي يتفاعل فيه المتلقي مع كلّ المعطيات التي تسوقها البنيات الاستعاريّة التي ينسجها المتكلّم في مثل هذا الخطاب، وذلك لكونه عنصر لحاضر ا ومقصود في ذهنيّة المتكلّم أثناء تشييد البنيات الاستعاريّة، وبالتالي فهو يملك مسوّغات كثيرة تسمح له بمقاربة الاستعارات الواردة في الخطاب الصوفي سوف نعمل على اكتشافها في مرحلة لاحقة من الموضوع ، بينما نجد مستوى آخر يتمّ فيه تعتيم المعاني وتوريتها عن المتلقي الذي لا يملك معرفة معيّنة عن التجربة الصوفيّة وخصائصها، وفي هذه الحالة يتم تّشويش الوظيفة التواصليّة التي يمكن أن تؤدّيها الاستعارة، ما يجعل هذا النوع من المتلقين يلجأ إلى أفقه الإيديولوجي الخاص، أثناء الفهم والتأويل الأمر الذي يجعل الخطاب الصوفي يصطدم بإشكاليّة اللاتواصل. هي إشكاليات متعلّقة بالجانب التداولي للخطاب الاستعاري، وكانت تُثار في كلّ مرّة يُذكر فيها الخطاب الصوفي، سوف نعمل في هذه المرحلة على مناقشتها قصد الحصول على بعض الأجوبة التي يمكن تبرّر مختلف الأزمات التواصليّة التي عاشها الخطاب الصوفي في كلّ مراحل تاريخه.

المبحث الأوّل: مضمنيات القول الاستعاري: الاستعارة وجدليّة "الظاهر" و"الباطن":

سوف نتعرّض في هذه المرحلة إلى موقع الاستعارة من إستراتيجية التصريح والتلميح التي تميّزت بها البنية الرّمزيّة في الخطاب الصوفي، وذلك من منطلق أنّ الناس لا يتواصلون بعقد الأفكار وحلّها ولكن بأقوال تحمل التباسا دلاليا وتعدّديّة مرجعيّة، ومن بين هذه الأقوال تحتلّ الاستعارة الصّدارة نظرا لما تثيره من انتظارات فيما بعد القول، فهي تبلّغ أكثر ممّا تدلّ عليه الكلمات في ظاهر تركيبتها اللّغوية، وهذا الجزء من دلالة الأقوال التي تتأى عن شروط حقيقة الجملة هي ما يُطلق عليها التداوليون "تضمينا"، والمعاني التي يتضمّنها القول هي التي تثير في المتلقي رغبة الاكتشاف؛ لأنّ المعنى المُراد من القول هو في الغالب ضمني غير مصرّح به[1].

وإذا كنّا قد تطرّقنا إلى هذه النقطة فذلك مردّه إلى الفلسفة التي أقام عليها المتصوّفة تفكيرهم حول بنية الوجود وترتيباته المختلفة، من خلال تقسيمه إلى ظاهر وباطن وذلك وفق نظرة تقوم أساسا على تصوّر ذو بعدين متناقضين ومتكاملين في الوقت نفسه لمرتبة الإنسان في هذا الوجود، فتصوّر "ابن عربي" للإنسان يتمّ وفق هذه الثنائيّة "فهو (الإنسان) من جهة خليفة لله وإنسان كامل (...) وذلك من منطلق حقيقته وباطنه فهو جامع لحقائق الأسماء الإلهيّة التي توجّهت إلى إيجاد العالم، وهو من حيث طبيعته الجسميّة على صورة الكون وجامع لحقائقه وهو من هذه الزاوية مخالف لله وضدّ له موجود أخير وإنسان حيوان"[2]، ومن هذه النظرة يميّز المتصوّفة بين نوعين من الدلالة: الدلالة الوجوديّة والدلالة الرّمزيّة، وذلك وفق طبيعة فهمهم للوجود وآليات تشكّله، فأمّا النّوع الأوّل فيقصدون به صورة الأشكال والأشياء كما هي موجودة في الواقع، بينما يشير النّوع الثاني إلى الدّلالة المتوارية وراء أشكال الوجود.

1- يُنظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر (مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص46-47.

2- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص153.

وهاتان الدّلالتان بمثابة وجهين لعملة واحدة هي"العالم الوجودي" الذي لا يُعتبر امتدادا متحجّرا للأشياء، وإنّما هوحديث لا نهائي ينطق بالمعاني الإلهيّة، وهذا النّطق هو ما يصطلح عليه "ابن عربي" ب"الممكنات"، والتي يقصد بها تجلّي الباطن في هيئة وصورة الظاهر[1] يرتبط "الباطن" في التشكيل الاستعاري للخطاب الصوفي باللاّمرئي والمجهول لكن الوصول إليه يتمّ عبر اختراق الأشكال والصور القابعة في الوجود؛ لهذا يُجهد الصوفي نفسه من أجل التعبير عنه،ومادامت غاية المتصوّفة هي الكشف عن هذا المجهول والممكن، فإنّ الصورة التي سوف تنبثق عن هذا الكشف لن تكون مباشرة،وإنّما هي"صورة بدئيّة تولد من التقريب والجمع بين مستويين متباعدين بحيث يُصبحان واحد"[2] ، وهذه الصورة المنبثقة والتي عملت على التوليف بين المستويين هي التي تملك الطابع الاستعاري.

تتمّ هذه الحركيّة بين المستويين في الخطاب الصوفي في اتّجاهين:ذهابا وإيابا، وذلك تناسبًا وتجربة كلّ متصوّف فهناك، انتقال من "الظاهر" إلى "الباطن" على غرار ما نجده عند "ابن عربي" في " ترجمان الأشواق"، وفي المقابل،هناك حركة عكسيّة؛ أي من "الباطن" إلى "الظاهر" وهنا يمكن أن نستدلّ بتجربة "النّفري" في الوقوف والمثول أمام الله، دون أن يعني ذلك انتصار أحد الطرفين على الآخر،إنّها حركة انتقاليّة مزدوجة تحافظ على الجانبين (الظاهر/الباطن) في علاقتهما البرزخيّة.

1-الاستعارة ورؤية "الباطن" عبر"الظاهر":

يتمّ الانتقال من "الظاهر" نحو "الباطن" عند "ابن عربي"في " ترجمان الأشواق" وِفق قناعة مفادها أنّ معرفة الاسم الإلهي ليست ممكنة إلاّ في شكل المحسوس الذي يُشكّل تجليّا له أي أنّ كلّ صورة إلهية أصلية لا يمكن تأمّلها إلاّ في صورة عينيّة محسوسة، لهذا أعلن "ابن

---

[1] -ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتّجربةالصوفيّة، ص62-63.

[2] -علي أحمد سعيد (أدونيس)، الصوفيّة والسيريالية، ص160.

عربي" في مقدّمة ديوانه أنّ الإشارة إلى المرأة ما هي إلاّ إشارة إلى الحكمة العُلويّة التي تجلّت له شهودا، أي أنّه لم يعد يرى شيئا إلاّ ويرى الله فيه[1].

إنّ المرأة في نظر "ابن عربي" تجسيد حيّ للصورة الإلهيّة في جمالها وجلالها وكمالها وهي رمز الأنوثة السارية في العالم لهذا أصبحت رمزا لأشواقه وترجمانا لها، هذا الترجمان الذي يجعلنا نرى (الباطن/الروحي) انطلاقا ممّا هو (ظاهر/ محسوس) يقول: " فكلّ اسم أذكره في هذا الجزأ فعنها أُكنّي، وكلّ دار أندبها فدارها، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزأ على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزّلات الروحانية، والمناسبات العلوية جريًا على طريقتنا المُثلى، فإنّ الآخرة خير لنا من الأولى"[2] يتضح من هذا القول أنّ "ابن عربي" في الظاهر يقدّم صورة للمرأة المحبوبة الموجودة في عالم الواقع والحسّ، إلاّ أنّ هذه الصورة تملك قوّة رمزية تدفعها إلى التعبير عن أمور ما ورائية (في الباطن) وقد يتعدى الأمر ذلك بأن تصبح هذه الصورة الحسيّة شرطا ضروريا من أجل تجسيد أمور واقعة في الباطن، يقول "ابن عربي" في هذا الصّدد:

ترجمان الأشواق عرفني بالكريم الخلاّق

لولا حكم الإشفاق ما ظهرت حكمة للإشراق[3]

فحكم الإشفاق يقصد بها الطبيعة ممثّلة في صورة الجمال الإنساني، وهي هنا ضروريّة للعبور إلى ما ورائها[4]، فلولا هذه الصورة لما تمكّن من إدراك الجمال الإلهي .

إنّ أهمّ مفهوم تنبني عليه إستراتيجية الانتقال من "الظاهر" إلى "الباطن" في التركيبة الاستعارية في" ترجمان الأشواق"، **تمثُّل العالم الرّوحي "الباطن" في قالب حسّي "ظاهر"** ووِفق هذا تنبثق الاستعارة المفهومية التي تتّخذ من صورة "المرأة" وسيلة لتجسيد مفهوم وفكرة

---

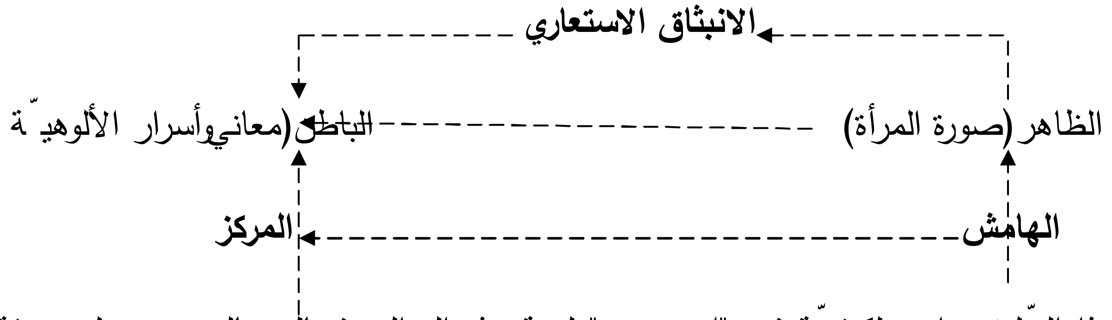
[1]- ينظر: نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفيّة، ص05.

[2]- ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1992، ص09.

[3]- المرجع نفسه، ص28.

[4]- ينظر: سليمان العطّار، الخيال والشعر في تصوّف الأندلس، ط1، دار المعارف، مصر، 1981، ص111.

التجلّي فأصبح " الله في هيئة المرأة" في تصوّر "ابن عربي" حيث أنّ "العلوّ لا يُشاهَد في الأشكال المحسوسة إلاّ من خلال التشبيه"[1]، وهذا النشاط التخيّلي الذي يركّب المحسوس على نحو ما يتمثّله المتكلّم ويتصوّره بحسب حياته الوجدانية الباطنية هو الذي يملك الطابع الاستعاري[2]؛ لأنّه ينمّ عن ذلك التوليف البدئي الذّي قام به المتكلّم بين عالمين أحدهما ينزع إلى المحسوس/الظاهر (المرأة) بينما ينزع الثاني إلى المجرّد/الباطن(الله)، لتأتي بعد ذلك اللغة في درجة ثانية من أجل التجسيد، وإذا أردنا أن نبسّط هذا التصوّر قلنا إنّ: المتكلّم أثناء بناء تصوّره انطلق من عالم الواقع(المحسوسات/الظاهرة) أين توجد صورة "المرأة" الحقيقية القابلة للإدراك الحسّي والملموس والتي تمثّل في تصوّره تجلّيا من تجلّيات الخالق، وجعلها رمزا لفكرة مجرّدة باطنية بهدف أن يجسّد لنا صورة الإله في أبهى تجليّاته، ويمكن أن نوضّح عمليّة الانتقال والتجسيد ودورهما في الانبثاق الاستعاري لدى "ابن عربي" في الخطاطة التالية التي توضّح تفاعل المستويات المكوّنة لاستعارة الجوهر الأنثوي:



وهذا التوّليف راجع لكيفيّة فهم "ابن عربي" لبنية هذه العوالم: فهناك عالم مبني على صفة القدرة (عظمة الله)/ وعالم مبني على الحكمة وربط الأسباب بمسبّباتها (العالم الذي نعيش فيه) ورغم أنّ عالم القدرة هو وحده من يتحكّم في عالم الأسباب، إلاّ أنّ فهمه لا يتمّ إلاّ من خلال تدخّل الأسباب الظاهرة[3]، يقول "ابن عربي" في هذا الشأن:"... سرى الاقتدار الإلهي في كلّ شيء: فلا ينفع إلاّ به، ولا يضرّ إلاّ به، ولا ينطق إلاّ به، ولا يتحرّك إلاّ به، وحجب العالم بالصور، فنسبوا

---

[1] عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1978، ص143.

[2] - المرجع نفسه، ص172.

[3] - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص962.

كلّ ذلك إلى أنفسهم، وإلى الأشياء"[1] وبالتالي فاتخاذ (المرأة) كرمز لتجسيد مفهوم الألوهة يُمثّل خرقا لمراتب النظام المعروف من زمان ومكان وتوالي لكنّ منبع هذا الخرق يبقى في تصوّر ابن عربي- من عالم القدرة أي من الله تعالى، فمظاهر الجمال والبهاء التي أُسندت إلى المرأة في عالم الواقع ما هي إلاّ صورة من صور الاقتدار الإلهي التي تمّ حجبها بتلك الصورة (صورة المرأة)، فصارت تلك الصفات منسوبة للصورة لا لخالق الصورة.

وهذا الجانب الاستعاري لم يُنبثِق لا يمكن استنتاجه من اللغة المُعبّر بواسطتها عن التجربة وإنّما من التصوّر العام الذي ساهم في بناء هيكلها، وهذا تماما ما قصده كلّ من "لايكوف" و"جونسون" حينما قالا بأنّ نسقنا التصوّري العام مبنين- في جزء كبير منه- استعاريا[2]، ونفس الشيء يُقال عن كلّ الرّموز التي يوظّفها "ابن عربي" على مسار الديوان كلّه فإذا كان هناك اختلاف فمردّه إلى المنبع الذي يستقي منه الرّموز فهي تتعدّد بتعدّد الظواهر الموجودة في العالم المحسوس الظاهري كعالم الحيوان، عالم الطّير، الظواهر الطبيعية والفلكيّة، الثقافات الدينية[3]،...لكن الهدف يبقى واحد وهو تمثّل أسرار عالم الألوهية الموجودة في الباطن.

يقول:

كلّما أذكره من طللٍ	**أو ربوع أو مغانٍ كلّما**
و كذا إن قُلت ها أو قلت يا	**ألا إن جاء فيه أو أمـا**
و كذا إن قلت هي أو قلت هو	**أو هموا أو هنّ جمعًا أو هما**
و كذا السُّحْب إذا قُلت بكت	**وكذا الزّهر إذا ما ابتسما**

إلــى أن يقول:

[1]- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الإسفار، نقلا عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص963.

[2]- ينظر: مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص25-26.

[3]- ينظر: سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991، ص21.

كلّما أذكره ممّا جرى ذكره أو مثله إن تفهّمـا

منه أسرار وأنوار جلا أو علًى جاء بها رُكب السّما

لفؤادي أو فؤاد من له مثل ما لي من شروط العُلما

صفة قُدُسيّة علويّة أعلَمَتْ أنّ لصدقي قدمـا

فاصرِف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلمـا[1]

تقدّم لنا هذه الأبيات تلك العلاقة التي تربط بين ظاهر القول الاستعاري وباطنه لدى "ابن عربي"، فالأطلال والرّبوع والمغاني، كلّها رموز للأشكال والصوّر الموجودة في العالم المادي فهي عبارة عن ما هو موجود في الظاهر الكوني، لكن رؤية "ابن عربي" لاتقف عند هذا الحدوّا إنّما تتبلور في عمليّة التوظيف الاستعاري من خلالتسخير الوقائع الكونيّة وجعلهارموز ا للتعبير عن الباطن عبر رصد حيثيّات الرؤية والمشاهدة، أمّا عن الأغراض التداوليّة وراءهذه الإستراتيجيّة فسنتعرّض لها لاحقا.

تعتبر "الواحدية"إذًا نواةالّموز الاستعارية التي يوظّفها "ابن عربي" في" ترجمان الأشواق"، والتي يمارس من خلالها الإسقاطات التي تسمح له بالإقرار بجنونه الإلهي، مُلوّحا في ذلك بالجوهر الأنثوي في دلالاته الخصبة إلى حبّه الحقيقي، وهذا ما أدى به إلى الوصول إلى مبدأ الوحدة الجوهريّة[2]، هذه الوحدة التي تستدعي صرف النظر عن الظاهر وطلب الباطن من أجل الفهم والاستيعابوفي هذا أولى الخطوات التواصلية التي سوف نتعرّض لها في مرحلة لاحقة.

2- الاستعارة ورؤية "الظاهر" عبر"الباطن":

أمّا "النّفري" فقد اختار طريقةأخرى في التعبير عن تجربته وهي تفريغ ذاته المُتكاملة في الخطاب الإلهي، وذلك من خلال تبني إستراتيجية تعتمد على **التمثّل الروحي للعالم المحسوس**

---

[1]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص13.

[2]يُنظر: عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفية، ص172.

لهذا فقد قدّم حركة عكسيّة للّتي اشتهرت عند المتصوّفة، فهو يقلب سلّم القيم بممارسته نظاما آخر للرّؤية تبدأ من حيث ظنّ باقي المتصوّفة أنّه المُنتهَى.

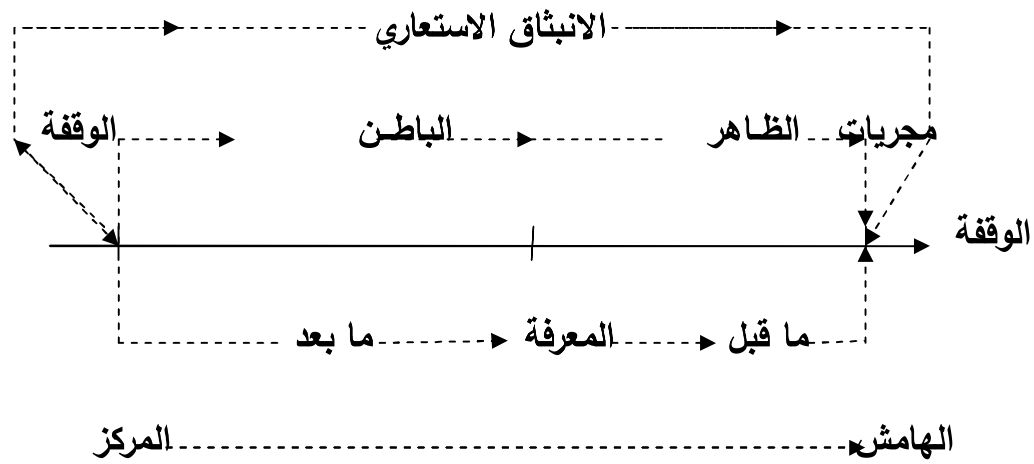
فمواقفه انطلاقة أخرى من الباطن والمجرّد نحو الظاهر والملموس، إنّها نوع من التجرّد من الذّات والتّمركز حولها، هذا التّمركز الذي يفرض منذ البداية على "الواقف" أن يتخلّى عن بنيته المعرفيّة المتعلّقة بالواقع، ما دام المعنى والحقيقة كامنين عند الله (في الباطن)، لهذا ينبغي التّواصل معهما من خلال الوقوف والمثول أمام الله دون التعلّق بشيء دونهما.

إنّ فكرة "الوقفة" التي عبّر عنها "النّفري"، ذات طابع استعاري لأنّها لا تكاد تتجاوز الحضور الوجداني بالله، فاستعارة من قبيل: "أوقفني"، وقال لي" تعني إيقاظ قابلية الفرد لتلقي التجلّي"[1] أين يتمّ الإحالة في مثل هذه الاستعارة إلى "الظاهر" انطلاقا من "الباطن"، وذلك عبر نقل مُجريات "الوقفة" وحيثيّاتها المختلفة، لهذا بدت لنا مواقفه "عبارة عن خطاب ما بعد المعرفة الذي تُرصَد فيه القطائع، يحيل إلى ما قبل المعرفة أين تُرصد البدائل"[2] ومن هنا يتّضح بأنّ "عالم الباطن" في مواقف "النفري" هو عالم ما بعد تحقّق المعرفة والرّؤية والثبوت وهو العالم الذي يتموقع فيه هو كمنتجٍ للخطاب، أنّه سيختار طريقة أخرى للحوار والرّصد سوف نتطرّق إليها لاحقا، بينما "عالم الظاهر" فهو العالم الذي يوجّه إليه خطابه أو الذي يرصد فيه بدائله، لهذا بدت لنا استعارة "الوقفة" عبارة عن انتقال من المركز إلى المحيط، ويمكن توضيح فكرة الديناميية في تفاعل العوالم المكوّنة لمفهوم "الوقفة" الاستعاري في المخطّط التالي:

---

[1] - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص24.

[2] - آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 139.



إنّ الحدّ الفاصل بين الظاهر والباطن في عمليّة الانبثاق الاستعاري لمفهوم الوقفة، متعلّق بشكل وطيد بالمستويات التي يبلغها الصوفيّ في معرفة الأسرار الإلهيّة، وقد تموقع النفري في مواقفه في مرحلة ما بعد المعرفة والتحقّق، لهذا جاءت مواقفه على شكل رصد لمجريات تمّ تحصيلها من عمليّة الكشف والمشاهدة، وبالتالي فهو انطلاق من الباطن نحو الظاهر أي من مرحلة ما بعد المعرفة إلى مرحلة ما قبل المعرفة، لهذا كانت الوقفة باعتبارها استعارة- انتقال من المركز نحو الهامش، وبتكامل استعارة "الوقفة" واستعارة الجوهر الأنثوي يمكن أن نقول بأنّ الاستعارة ذات طابع برزخي كذلك، وهذا ما سنوضّحه في العنصر الموالي.

3- الاستعارة كواسطة أنطولوجية بين العالمين*:

تنقلنا الاستعارة في الخطاب الصوفي -كما رأينا في العنصر أعلاه- من مستوى المعاني الأوليّة المباشرة (معاني الموجودات)، إلى المعاني الثاوية وراءها، وهذا الانتقال هو الذي يعمل على تحويل الكائنات من كونها أشياء إلى كونها صورا ومرايا لمفهوم "التجلّي"[1]، فصورة "المرأة" عند "ابن عربي" كانت مرآة تجلّت فيها مفاهيم الألوهيّة، وكذلك استعارة "الوقفة" كانت مرآة عكست

---

*لمزيد من التفصيل والتوضيح في شأن تقسيمات الخيال وأنواعه، يرجى الاستئناس بما جاء في كتاب "الخيال مفهوماته ووظائفه لعاطف جودة نصر"، فقد تعرّضنا هنا لما يخدم موضوعنا فحسب، أمّا الكاتب فقد قدّم شرحا مفصّلا لنظرية ابن عربي في الخيال.

[1] ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص72.

لنا خصائص عالم الألوهية، ومن هنا تنبثق وظيفة الخيال التي تركّز أساسا على الرّبط بين طرفي "الظاهر" (صور الخلق) و"الباطن"(معاني وأسرار الحقّ).

ووفقا لهذا يتدخّل عنصر "الخيال" لبعث الدينامية بين "الظاهر" و"الباطن" أثناء الخلق الاستعاري إذ يُمثّل الوسيلة التي يعتمد عليها المتصوّفة من أجل إنشاء الرّوابط بين مقولات تشمل الموضوع المُتخيّل -الذي ينزع إلى عالم الباطن- والمشاهدة الحسيّة[1] -التي تنزع إلى عالم الظاهر- لهذا اعتُبِر ذو مكانة خاصة في البنية المعرفية الصوفية فهو بؤرة الازدلاف الذي تُدغَم بواسطته المادة بالروح.

يُحمّل المتصوّفة الخيال صفة إكسيريّة* وذلك إشارة منهم إلى القدرة التي يضطلع بها في جعل الأشياء تخالف طبائعها الأوليّة، ومن هنا ينبثق التصوّر الذي أقامه "ابن عربي" لمكانة الخيال البرزخيّة -الوسطى- بالمرآة التي تضمن مقابلة العالم الأكبر(الألوهة) والعالم الأصغر(الإنسان) فبواسطة الخيال يصبح الإنسان مرآة تعكس ما في العالم الأكبر "الباطن" كما سبق وأن رأينا ذلك عند "ابن عربي" في "استعارة الجوهر الأنثوي" في "ترجمان الأشواق"، كما يصبح "العالم الأكبر"مرآة صقّلها الإنسان، وذلك على غرار ما وجدناه في "استعارة الوقفة" عند "النفري"[2].

ووفقا لهذا يميّز "ابن عربي" بين نوعين من الخيال: المتّصل (المقيّد) والمنفصل (المطلق)، فأمّا الأوّل فهو ذلك الذي يؤسّس لصور لا يقابلها شيء في المحسوس، كأن يتخيّل "خيول مجنّحة، وأسود تحمل وجوها آدميّة" إذ يستحيل أن نعثر على معادل موضوعي لها على أرض الواقع.

---

[1]- ينظر: عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفية، ص142.

*الإكسير معتقد شاع في العصر الوسيط عبّر به الإنسان عن طموحه إلى مركّب كيماوي يبدّل أعيان الأشياء، بحيث تتحوّل بمثاقيله إلى ذهب يخطف الأبصار.

[2]- ينظر: عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص89-90.

أمّا النّوع الثّاني فهو المقصود ذلك لأنّه يتمتّع بحقيقة مستقلّة باقية في العالم البرزخي الأوسط ممّا يمكّن الآخرين من رؤيته ماثلا في العالم الخارجي شريطة أن يكون هؤلاء على دراية بتقنيات الممارسة الصوفية*[1] كما أنّ هذا النّوع يتوافق والتّصور الذي أقامه العرفانيون لثنائية الوجود (روحي/حسّي) وهذا التصّور هو الذي يعتبر الركيزة الأساسية في انبثاق الكثافة الرمزيّة للتعبير الاستعاري، حيث يتعلّق في جانب كبير منه (التصوّر) بالكيفيّة التي يشتغل بها هذا النّوع من الخيال أثناء تمثّله للمفاهيم المتعلّقة بفضاءات الرؤية والمعرفة لدى المتصوّفة[2].

ومنه نستنتج أنّ الاستعارات التي ينبني عليها الخطاب الصوفي هي ضرب من توظيف هذا الخيال المطلق ونمط من أنماط اشتغاله، التي تعتمد على آلية الدّمج والتّوليف من أجل توضيح فكرة التجلّي، لكن دون أن يعني ذلك نزوع الاستعارة أو ولاؤها لأحد الطّرفين، إذ أنّها ليست ما منه انقلبت وليست كذلك ما إليه تنقلب، هي بكلّ بساطة فعاليّة إنسانيّة ذات تركيب دياليكتيكي جامع بين الوجود الظاهر والعدم الباطن"[3] لهذا فالاستعارة في مثل هذا النّوع من الخطاب عبارة عن نشاط مكثّف يمزج بين الدلالة الوجوديّة والدلالة الرّمزيّة إذ إنّها فعل برزخي يجمع بين الوجودي والإلهي، بين الظاهر والباطن ممّا يجعلها تؤسّس لحقيقة وجوديّة أخرى تختلف تماما عمّا انبثقت عنه:

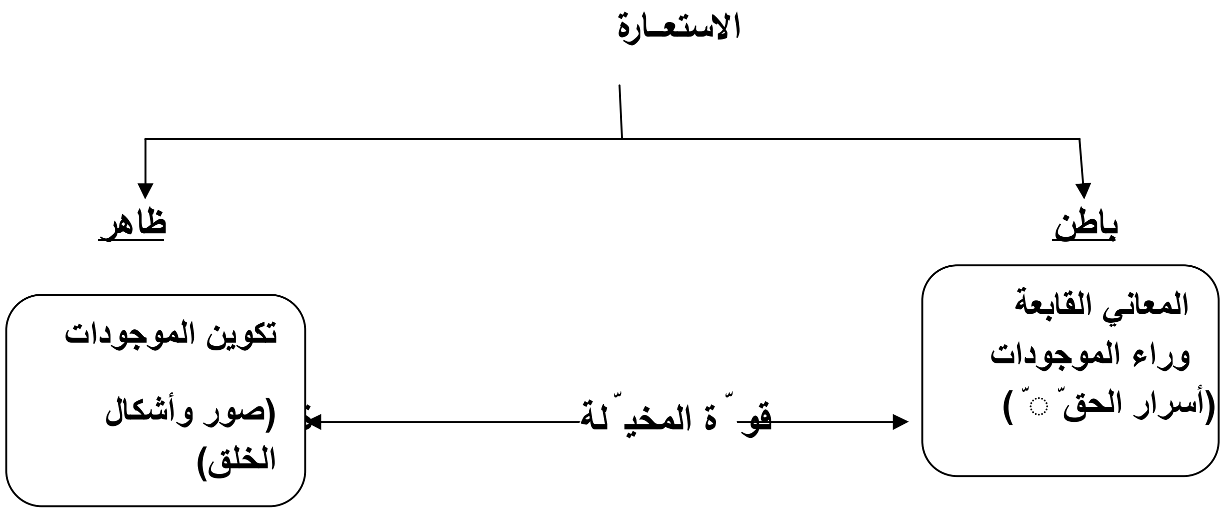
---

[1] - ينظر: عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص111

[2] -ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفية، ص276.

* سيكون لهذا الشّرط أثر بالغ الأهميّة في توجيه مسار التداول الاستعاري داخل الخطاب الصوفي.

[3] - ينظر: منصف عبدالحق، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص152.



خطاطة توضّح استراتيجيّة تكثيف الدلالة في القول الاستعاري

وهذه الصفة البرزخيّة الجامعة التي اضطلعت بها الاستعارة في الخطاب الصوفي من شأنها أن تضع المتلقي أمام شذوذ دلالي يجبره على تقصي الأمور ومحاولة الإمساك بالمعنى المقصود وراء ما يُضمره القول الاستعاري، فالصور التي بواسطتها يُضمَر المعنى (أسرار ومعاني الألوهيّة) هي التي تشكّل حجاباً يثير في المتلقّي الصوفي رغبة في المعرفة واختراق الحدود، فالمعاني التي يُضمرها القول الاستعاري ذات صفة فاصلة وواصلة في الوقت نفسه: فهي " فاصلة من حيث أنّها تشكّل حجابا أو عائقا وجوديا ومعرفيّا أمام المعاني التي تسترها(...)، وهي واصلة من حيث تكون الصور الوجوديّة تبرز وتظهر المعاني التي تتجلّى عبرها"[1]، وهذه الهيئة الجدليّة التي اتّسمت بها الاستعارة هي التي ستُسهِم في خلق حركية تواصليّة داخل الخطاب الصوفي وهذا ما يدفعنا في مرحلة ثانية إلى التنقيب عن مستويات هذه الحركيّة وأهمّ محدّداتها.

[1] منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص84.

المبحث الثانــي: محدّدات التواصـل الاستعـاري

ننطلق في معالجة هذا العنصر من اعتبارين أساسيين: الأوّل هو ما توصّلنا إليه في الفصل الأوّل في شأن الطابع الاستعاري الذي وسم التصورات التي اضطلعت بها التجربة الصوفيّة، فقد رأينا بأنّ هناك نسقا استعاريا منسجما يتحكّم في بناء الهيكل العام لتجربة فريدة من نوعها في فهم الوجود، وبالتالي فهذه التصوّرات الاستعاريّة هي التي سوف تطبع في مرحلة ثانية -وهي مرحلة التواصل- سيرورة الفعل التواصلي، فأيّ حديث عن المقوّمات التداوليّة في الخطاب الصوفي سيكون من منطلق التصوّرات الاستعاريّة التي وسمت التجربة الصوفيّة ككلّ.

أمّا الاعتبار الثاني فمفاده أنّ: الاستعارة عبارة عن خطاب تتوفّر فيه كلّ دعائم التواصل التي يمكن أن نعثر عليها في الخطابات الأخرى، مفمّا تقتضيه نواميس التواصل العادي وجود مرسِل يرسل خطابا إلى مخاطَب، ولكي يكتسب هذا الخطاب فعاليّته لا بدّ أن يكون محالا على سياق، وهذا السياق بدوره يجب أن يُدرَك من المخاطَب ويكون إمّا لفظيا أو قابلا للصياغة اللّفظيّة، إلاّ أنّ ما ينفرِد به الخطاب الاستعاري هو سمة الغموض والضّبابيّة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في هذا الموضع، الأمر الذي يجعل عمليّة الإدراك والفهم والتأويل فيه تختلف عن التي يمكن تحصيلها من سياق التواصل العادي وذلك لكونه (الخطاب الاستعاري) يقوم باقتصاد مجموعة من الميولات والممارسات الدالة التي تجتمع فيها مختلف العلاقات اللاّواعية والذاتيّة والاجتماعيّة[1] يصعّب من مهمّة الكشف عن آليات اشتغال هذه المحدّدات والدّعائم.

وبناء على هذا سوف نعمل على استنباط أهمّ محدّدات التواصل الاستعاري في الخطاب الصوفي من خلال البحث في مختلف الاستراتيجيّات التداوليّة التي يتوسّل بها أقطاب العمليّة التواصليّة في هذا النوع من الخطاب بدءا بالمتكلّم الذي يلعب دورا كبيرا كما سيتّضح، ثمّ الرسالة الاستعارية وأهمّ خصائصها، وفي مرحلة أخيرة المتلقي الذي يضطلع بدور لا يُستهان به في سير

---

[1] -Julia kristeva, la révolution de la language poétique, l'avant-garde à la fin du 19éme siécle : l'autréamont et mallaramé, édition de seuil,1974, p28.

العمليّة التواصليّة داخل الفضاء الاستعاري المكوّن للتجربة الصوفيّة أمّا السياق العام الذي تتفاعل في إطاره هذه الأقطاب فسنخصّص له فضاء آخر يكون قادرا على استيعاب مختلف حيثيّاته باعتباره "مجموعة شائكة من المعطيات المشتركة بين المرسل والتلقي فهو مجمل الشروط الاجتماعيّة التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي واستعمال اللّغة"[1]، لهذا سيكون الحديث عن السياق العام الذي وُلِدت فيه الاستعارات الصّوفية في مرحلة لاحقة نظرا لما ينطوي عليه من خصائص لا تسمح بإدراجه ضمن هذه الخطوة.

1- المتكلّم وازدواجيّة المقصديّة الاستعارية[2]:

ينبغي في البداية أن نتعرّض إلى أمر في غاية الأهميّة لدى المتصوّفة، متعلّق أساسا بكيفيّة فهمهم لعمليّة الخلق الوجودي: يرى "ابن عربي" بأنّ هناك مقصديّة كبرى تحكم الكون وما يحمله في طيّاته من تجليّات، وهو ما يسمّيه "بالقصديّة الإلهيّة" التي تتمركز حول أفعال ثلاث تفسّر فكرة "التجلّي الإلهي" وهي: الخلق/ الإيجاد/ المعرفة فالحقيقة الإلهيّة كانت ثابتة أوّلا في العلم الإلهي وحينما أراد الله أن يعرف ذاته خارج ذاته أو في مظهر مغاير أوجد الكون، وبحكم أنّ المعرفة تحتاج إلى عارف فقد خلق "الحقّ" الموجودات والكائنات على اختلاف أشكالها لتعرفه، لتصبح جميع الصور الحسيّة والمعنويّة مظاهره، فهو الناطق من كلّ صورة وهو المنظور بكلّ عين، وهو المسموع بكلّ سمع، وبعدها عمل "الخالق" على حجب ماهيته وراء تلك الصور والأشكال[3] وهذا الحجب هو الذي سيستفز المتصوّفة (المتكلّم) ويجعلهم يتّخذون استراتيجيات مختلفة من أجل الكشف عن عالم الأسرار الإلهيّة، لقد ثبت إذن من هذا التصوّر -وهو الذي يملك الطابع الاستعاري- الذي أقامه "ابن عربي" حول تكوين الوجود والمعرفة أنّ هناك في الخطاب

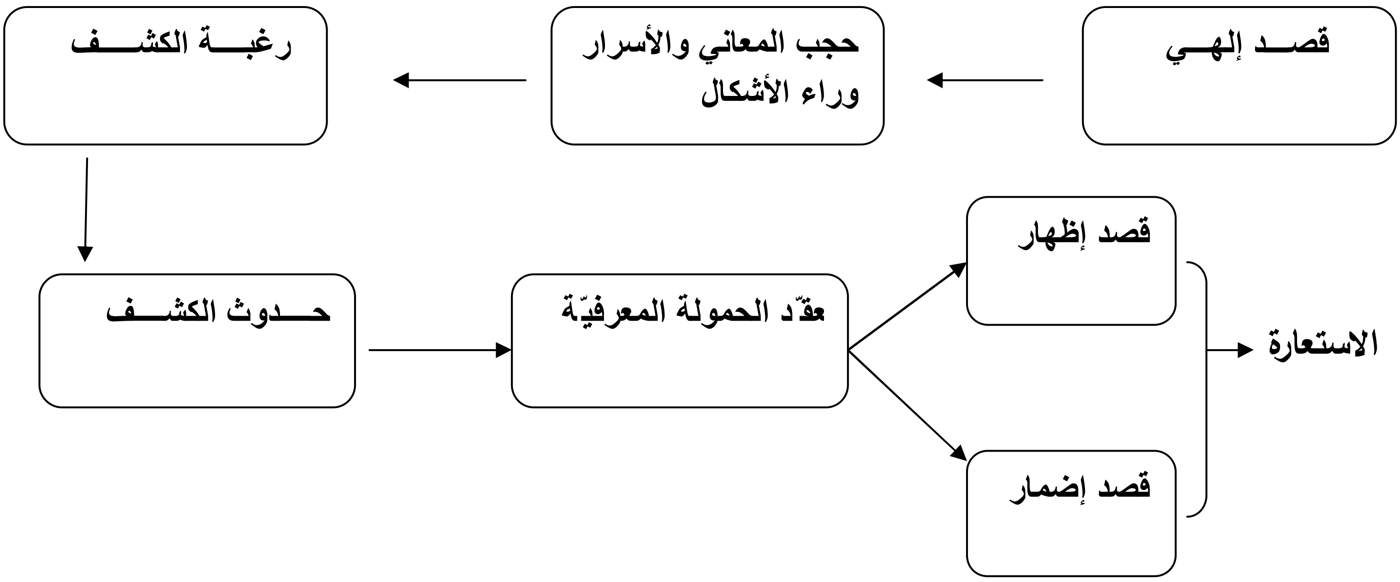
---

[1] -Jean Dubois, dictionnaire de linguistique, librairie larousse,1973, p120-121.

[2] -نعتمد هنا مصطلح "المقصديّة" بدلا عن "القصديّة" وذلك نظرا للتباين الذي بينهما فالمقصديّة تجمع بين الوعي واللاّوعي، بينما يشير "المقصد" إلى ما كان وراءه وعي، لمزيد من التفصيل ينظر محمّد مفتاح: تحليل الخطاب الشّعري، ص165.

[3] -ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة والصوفيّة، ص209.

الصوفي قصدا أكبر يوجّه مسارات التواصل التداوليّة فيه وهو "القصد الإلهي" وبالتالي فهو محدّد أساسي من محدّداته كما سيجري توضيحه:



تثير إستراتيجية الحجب النابعة من القصد الإلهي نوعا من التحفيز لدى المتكلّم الصوفي الذي يُعتبر في هذه المرحلة متلقيّا مُلزَما باكتشاف الأسرار القابعة وراء أشكال الوجود، لهذا احتفت عمليّة "الكشف" بدور كبير في أوساط المتصوّفة باعتبارها الوسيلة المُثلى لفهم الوجود وتلقي التّجليات.

يُفسّر "الكشف" باعتباره إستراتيجيّة معرفيّة تعمل على "البحث عن الوحدة المتكثّرة عبر محاولةٍ لاستبطان البنية الرّمزيّة باختراق حجاب الصّور والأشكال"[1] آليات اشتغال الذّهن أثناء بناء التصوّرات الاستعاريّة، إذ يجمع بين الآليات التي توجّه عمليّة التواصل الاستعاري في ذهن المتكلّم حسب ما أقرّت به النظريات العرفانية في شأن الاستعارة- وذلك عبر ثلاث عمليّات منسجمة بشكل يصعب الفصل بينها على صعيد التجربة: الإدراك، الفهم والتأويل "فالكشف" في الخطاب الصوفي هو فنّ الإدراك الذي يفسّر عمل "الحواس" و"القلب" الذي يعتبر هنا الرّكيزة الأساسيّة لفهم التركيبة المعقّدة التي اضطلعت بها بنية الوجود، هذا الفهم الذي تحقّقه قوّة "البصيرة"

[1]-منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص248.

التي ينبغي أن يتمتّع بها قلب العارف باعتبار هذه الأخيرة قوّة باطنة تعمل على كشف "الحجب" "فهي بمثابة البصر للنفس الذي ترى به بواطن الأشياء وظواهرها"[1] ، وهذا الكشف هو الذي يرقى بالمتكلّم الصوفي في مرحلة متقدّمة إلى مستوى المعرفة الحقيقيّة التي تسعى إلى الجمع بين المتناقضات، ممّا يؤدّي في جانب آخر إلى تعقّد الحمولة المعرفيّة الناتجة عن فعل الكشف، ووفق هذا التعقّد يقف المتكلّم في حيرة من أمره كيف سيبلّغ؟ و ما هي الوسيلة المثلى للتبليغ أمام ما تطرحه اللّغة من إشكالات أثناء تجسيد تلك الحمولة المعرفيّة؟ وهكذا ينتج لدى المتكلّم قصدان: قصد للإظهار وآخر للإضمار، فأمّا الذي هو إضمار فهو متعلّق بأهل الظاهر الذين يأخذون الأمور على سطحيّتهاومردّ الإضمار هنا هو الخوف من سوء العاقبة والفهم التي يمكن أن تصدر عن متلقٍ كان يملك من المبرّرات ما يؤهّله للرّفض والجحودوأمّا الذي هو إظهار فهو متعلّق بأهل الباطن الذين يملكون قدما في التجربة الصوفيّة بحيث يحيطون بالعديد من حيثيّاتها[2]، لكن كلا القصدين يتماشيان ضمنخطيّة واحدة وكأنّهما وجهان لعملة واحدة: فما يمثّل إضمار لدى المتلقي العادي هو في نفس الوقت إظهار لدى من يملكون قدمًا في التجربة الصوفيّة، والعكس صحيح كذلكفالحقيقة هي الوجه الباطن والخفيّ للشريعة والشريعة هي الوجه الظاهر للحقيقة.

وهكذا يثبت لدينا مستويان من القصدين اللذين يوجّهان التصوّرات الاستعاريّة لدى المتكلّم في الخطاب الصوفي:

قصد إلهي ← يتعلّق بإستراتيجيّة الخلق والإيجاد من أجل المعرفة.

---

[1]-عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ص35.

[2]- ينظر: عبد المنعم شيحة، "مدخل إلى دراسة خطط المتكلّم في السّرد الصوفي القديم"، مجلّة الخطاب، ع7، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان 2010، ص23.

قصد إضمار.

قصد صوفي ←يتعلّق بإستراتيجية الكشف من أجل الفهم والمعرفة

قصد إظهار.

يقف كلّ من "الكشف" -باعتباره وسيلة- و"المعرفة" -باعتبارها غاية- وراء التشظّي الذي عرفه القصد الاستعاري لدى المتكلّم في الخطاب الصوفي، وذلك نظرا للطابع الإجرائي الذي وسمهما، و لهذا أمكننا اعتبارهما بمثابة الإطار الذهني العام الناظم للنسق الاستعاري في هذا الخطاب، وأمام هذا الانشطار و التشظّي جعل المتكلّم نفسه مُجبرًا أن يستعين بسلسلة من العبارات التي من شأنها أن تُشوّش آليات توصيل تلك الحمولة المعرفية المعقّدة التي تمّ تحصيلها بفعل "الكشف" فتعمل على الإظهار والإضمار في الآن نفسه كما سيتمّ توضيحه.

يملك الخطاب الاستعاري في الفكر الصوفي إذن قدرة كبيرة على استيعاب الإشكال التداولي الكبير الذي وقع فيه المتكلّم، وذلك أنّه يسمح له أن يمارس نوعا من الاحتيال على المضمون الصوفي، أين يعمل على جعله يتلاءم مع معطيات التجربة الصوفيّة والمعطيات الميتانصيّة المتمثّلة في مختلف الظروف والملابسات التي رافقت ظهور كلّ خطاب من تلك الخطابات وفي نفس الوقت جعله موطنا لمجموعة من الموازيات المضمرة الخاصة بأهل الظاهر[1].

وقد استطاع أدب "الكرامات والمناقب" أن يحتوي في ذاكرته الاستعاريّة مثل هذه الازدواجيّة في المقصد باعتبار هذا الأخير "مجموعة من المرويات التي ترعرعت في أوساط العامّة و تناقلتها مجالس المريدين(...)، لهذا اضطلعت الكرامات والمناقب بنوع من الخرق للعوائد الأمر الذي جعلها محمّلة بالكثير من الأساطير والخرافات"[2]، و هذا التناقل هو الذي سمح للمتكلّم (الراوي)

[1] ينظر: محمّد مفتاح، مجهول البيان، ص117-118.

[2]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص962.

في كلّ مرّة أن يضيف أو ينقص وفق مقاصده في إظهار تجارب وإضمار أخرى، وفق طبيعة المستمع الذي يهدف استمالته وإقناعه، وتبعا لهذه الازدواجيّة في المقصد يمكن أن ندرك ذلك التفاعل الكبير الذي نشأ داخل مضمون الكرامات، و ذلك نظرا لكوننا "نتلقى الكرامة باعتبارها استعارة، على سبيل التمثيل لأنّ الكرامة في جوانبها مثلٌ، وحيواناتها هم أناس والناس هم الحيوانات"[1]:

فقد جاء في أحد كرامات "أبي مدين شعيب" التي رواها "النّبهاني" أنّه: **لمّا توفي وحُمِل إلى المقبرة، إذا بمؤذّن يؤذّن لوقت من أوقات الصلاة و إذا بالفقيه ثقل على الذين يحملونه ثقلا خارجا عن الحدّ حتى عجزوا عن القيام به، فوضعوا السرير حتى فرغ المؤذّن وحرّكوه فوجدوه خفيفا كما كان، فحملوه وساروا به إلى القبر وهم معجّبون من ذلك، فقال لهم بعض أصحابه: كان الفقيه إذا سمع المؤذّن قام على قدميه وجعل يجاوبه حتى يفرغ"[2].** تجمع هذه الكرامة – باعتبارها استعارة- بين معنيين أحدهما متعلّق بأهل الظاهر، أمّا الآخر بأهل الباطن، فما يمكن أن يُحصّله المتلقي العادي من سياقها يختلف تماماً عمّا سيتوصّل إليه من هم في دائرة الاختصاص رغم أنّها تبدو قريبة إلى الواقع منه إلى الممكن:

ظاهر القول في الكرامة	باطن القول في الكرامة
• وجود وفاة • وجود مراسيم دفن • وجود أوقات محدّدة للصلاة • وجود فعل خارق للعادة وهو إحساس الجماعة بثقل الميّت	• إصل الإخلاص للّه من قِبل أهله

---

[1] محمّد مفتاح، التلقي والتأويل، ص187.

[2] - النبهاني يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الثقافيّة، لبنان، 1991.

قد لا تثير هذه الكرامة انتباه القارئ العادي، ذلك أنّها تقدّم في ظاهرها وصفًا و ترجمة قريبة جدا من واقعه، هذا الأخير الذي لن تتجاوز تأويلاته حدود الاعتماد على المؤشّرات الواردة في نصّها من أجل إدراك أنّ المحيط الذي حدثت فيه الواقعة عبارة عن مجتمع إسلامي يتمتّع بسلسلة من المقوّمات التي تُثبتها تلك المؤشّرات في ظاهر الكرامة، إلى هذا الحدّ يتوقّف المتلقي العادي، أمّا بالنسبة للمتلقي الذي ينتمي إلى نفس دائرة المتكلّم فبإمكانه أن يُحصّل معاني متعدّدة تتعلّق أساسا بطبيعة التجربة التي يتقاسمها والمتكلّم، كأن يدلّه الخرق الوارد في الظاهر على معان أعمق كتواصل الإخلاص لله واستئثار الآخرة والتضحية بملذّات الدّنيا من قِبل أهله حتى وإن غادروا الحياة الدّنيا، فالثّقل الذي أحسّت به الجماعة يمكن أن يدلّ من وجهة نظر المتلقّي الصوفي على المفاز الذي قد يظفر به المخلصون لله بعد سلسلة المجاهدات و الرياضات الروحيّة.

بينما لا يمكن أن يتجاوز (الخرق) لدى المتلقي العادي حدود الانبهار والتعجّب ومن ثمة يعلو الجانب الإمتاعي عنده أكثر من الجانب التحصيلي الوعظي، وتتعزّز ملامح الجدليّة التي تميّزت بها الاستعارة في الخطاب الكراماتي أكثر حينما يجيء هذا الأخير طافحا بقصص تتمازج فيها الأدوار بين الإنسان والحيوان، وخاصّة تلك التي تنتهي بحدوث التماهي بينهما أو انتصار الإنسان على حيوان مفترس كالأسود والأفاعي و غيرها.

فقد جاء في أحد كرامات "أبي يعزى" التي ذكرها "صاحب الرّوض" عن الشّيخ الزاهد "أبي محمّد عبد الرزاق" أحد خواص أصحابه: **مرّ شيخنا أبو مدين في بعض بلاد المغرب، فرأى أسدا افترس حمارا، وهو يأكله، وصاحبه جالس بالبعد على غاية الحاجة والفاقّة، فجاء أبو مدين، وأخذ بناصية الأسد، وقال لصاحب الحمار: أمسك الأسد واستعمله في الخدمة موضع الحمار، فقال له: يا سيّدي أخاف منه، فقال: لا تخف، لا يستطيع أن يؤذيك، فمرّ الرجل يقوده والناس ينظرون إليه، فلمّا كان آخر النهار جاء الرّجل ومعه الأسد للشيخ، وقال له: يا سيّدي**

هذا الأسد يتبعني حيث ذهبت وأنا شديد الخوف منه، لا طاقة لي بعشرته، فقال الشيخ للأسد: اذهب ولا تعد، ومتى آذيتم بني آدم سلّطتهم عليكم"[1].

يضع ظاهر هذه الكرامة –باعتبارها استعارة- المتلقي وسط مفهومين أحدهما واقعي وآخر متخيّل، يجعله يحسّ بنوع من التردّد، وذلك لكونه لا يعرف غير القوانين الطبيعيّة[2] التي مفادها أنّ:

الأسد ←——— حيوان مفترس لا يمكن أن يُقهر، فهو ملك الوحوش كما شاعت بعض القصص والأساطير تسميته.

الحمار ←——— حيوان منحته الثقافة العربيّة صفة مذمومة، قال الجاحظ: " وإن ذمّوا قالوا: هو الكلب والخنزير وهو القرد والحمار"[3].

الإنسان ←——— حيوان عاقل يمكّنه عقله من حلّ عدّة مسائل بالاحتكام إلى منطق معيّن.

إنّ تعارض ما جاء في الكرامة والمنطق الذي تعمل به الأشياء على طبيعتها يجعل من تماهي المتلقي العادي مع هذا النّوع من الخوارق أمرا غير ممكن، فكلّ ما تعرضه الكرامة لا يُطابق الواقع في شيء، فهو يواجه حدثا فوق طبيعي حسب ما يشير إليه ظاهر الكرامة، هذا الحدث يجعله يتردّد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق طبيعي للأحداث المرويّة"[4]، وهي تفسيرات سنتعرّض لدلالاتها في مرحلة لاحقة.

---

[1] أحمد بن محمد المقرّي، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج7، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ص140.

[2] - ينظر: تزفتين تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، ط1، دار الشرقيات للنشر والتوزيع، 1994، ص19.

2- الجاحظ عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ط3، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ج8، 1969، ص211.

[4] - ينظر: تزفتين تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص19.

أمّا عن مضمرات هذه الكرامة فهي كثيرة لا يتمّ تحصيلها بشكل مباشر، لأنّها تتطلّب متلقّيا يمتلك إحاطة كبيرة بتفاصيل التّجربة الصوفيّة عامة، والسياق الذي أوجد مثل هذه الكرامات خاصة: ممّا هو مشهور عن كرامات "أبي يعزى" أنّها عكست رموزا للصّراع وعلاقات أخرى للمصالحة* وذلك عبر تحكّمه في الحيوانات التي جرت مجرى شخصيّات حقيقية شاركت في توجيه مسار الأحداث المتعلّقة، إلاّ أنّ طابع الإضمار الذي اكتنف بنية هذه الكرامة يصعّب الأمر أمام المتلقي العادي، أمّا المتلقّي الذي من الصّوفيّة فسيدرك مباشرة أنّ الكرامة تُؤسّس لأحد التصوّرين التاليين:[1]

النّاس بهائم / البهائم ناس

وفي كلتا الحالتين يعكس التصوّرين الاستعاريين لديه مراتب مجتمعيّة اعتمادا على المزج بين الواقعي والخيالي، وقوام هذا المزج هو الخروج برؤيا خاصة يتساوى فيها الإنسان والحيوان في سعيهما البهيمي المتعلّق بالماديات، فالأسد يمكن أن يرمز هنا إلى الملك في علاقته برعيّته هذه العلاقة التي تقوم أساسا على الهيمنة والنفوذ بينما يمكن أن يرمز الحمار إلى عامّة الناس المغلوبين على أمرهم.*

إلاّ أنّ المعنى الصوفي المُضمر في هذه الاستعارة يتجاوز حدود الإقرار بهذه الصراعات إلى نظرة خاصة للوجود مفادها أنّ الصوفي لا يكترث بمثل هذه الماديّات، فكلّ ما لا يرتبط بفكرة السموّ والعلوّ فهو في مرتبة حيوانيّة، فالصراع الذي عكسته الحيوانات والذي كان في جانب كبير منه يعكس انعدام التوازن بين شخصيات واقعيّة، هو من المنظور الصّوفي صراع بهيمي لا يُساوي شيئا إذا ما قورِن بالغاية التي ينبغي أن يضعها أهل الله صوب أعينهم وهذا ما يفسّر في جانب كبير ما تشير إليه الكرامة في انتصار "الإنسان" وهو هنا "أبو يعزى" الذي استطاع أن يتحكّم في عالم الحيوان من خلال ترويض الأسد، وهو انتصار في الباطن للإنسان الصوفي، نظرا

---

[1] ينظر: محمّد مفتاح، التلقي والتأويل، ص185.

* لمزيد من التفصيل حول الإطار التاريخي الذي أسّس لمثل هذه الصراعات يُرجى الاستئناس بما جاء عند محمد مفتاح في كتابه التلقي والتأويل.

للمنزلة التي يتمتّع بها، ونظرا لطبيعة الرؤية الخاصة التي يُكنّها لتراتبيّة الوجود، فإنّها رؤية جسّدت لنا نوع من الاغتراب وعدم تجانس الرّوح بالمادّة، الأمر الذي جعلهم ينظرون إلى الكون بعين النّقص فالرّوح نفيس لكنّها في كون خسيس"[1] من هذه الزّاوية نظر الذين ينتمون للدّائرة الصّوفية إلى العالم نظرة ملؤها الاحتقار، وهذا هو الجانب الذي يمكن أن يكون وراء مقصديّة الإضمار داخل الخطاب الكراماتي باعتبار اللّذة الاستعاريّة التي يتمتّع بها .

إنّ تراوح المقصدية الاستعارية لدى المتكلّم بين الإضمار والإظهار هو الذي ساهم في مرحلة لاحقة في خلق مسافة معرفيّة جسّدت ذلك الطابع الجدلي الذي اتّسمت به الاستعارة كما أوضحنا ذلك سابقا، أين جمعت بين القرب والبعد وبين الوضوح والضبابيّة، لتتلاءم ومستويات التلقّي التي يمكن أن يصطدم بها المتكلّم الصّوفي، فقد كانت مسافة معرفيّة قصيرة ومختصرة بين المتلقّي المقصود بالقول وبين المتكلّم، أين مثّلت هذه الاستعارات حقائق عادية لمن هم من الصوفيّة وما يُبرّر هذا القول هو الكيفيّة التي تماهى بها الرواة مع أبطال الكرامات التي كانوا يروونها، ذلك رغم بُعد المسافة بينهم وبين ما يقومون بروايته، فقد تفصلهم سلسلة من الرّواة والسّبب في هذا التماهي يعود إلى أنّ هذه السلسلة متكوّنة من تلامذة وأتباع الولي الذين قد يكون الراوي واحدا منهم"[2] ، ومسافة معرفيّة كبيرة بين المتلقي المقصّر الذي لا يملك أيّ انتماء إلى الدائرة الصوفيّة، وبين متكلّم كان يملك أكثر من مبرّر لستر المعرفة عن هذا النّوع من المتلقّين، وأمام هذه المقصديّة المزدوجة التي جعلت من الخطاب الاستعاري "خطابا مخطّط له سلفا وبصفة شعوريّة، حتّم على المتكلّم أن يختار الإستراتيجية التي تستطيع أن تعبّر عن قصده وتحقّق هدفه بأفضل حالة"[3] يجد المتكلّم نفسه مُلزما بتنشيط إستراتيجيات تواصليّة داخل نصيّة في الرسالة الاستعاريّة من شأنها أن تربط بينه وبين من هم في دائرته، الأمر الذي جعل مستويات الممارسة الخطابيّة فيها تتباين بتباين الأغراض المُراد تحقيقها.

---

[1] يوسف سامي اليوسف، مقدّمة للنّفري، ص09.

[2] ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقديّة المعاصرة، ص 241.

[3] الهادي بن ظافر الشّهري، استراتيجيات الخطاب(مقاربة لغويّة تداوليّة)، ط1، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ليبيا، 2004، ص56.

2/الرّسالة الاستعاريّة ومستويات الممارسة الخطابيّة:

إنّ تعقّد الحمولة المعرفية التي تمّ تحصيلها لدى المتكلّم الصوفي عبر عمليّة الكشف، من شأنها أن خلقت لديه إحساسا بضيق العبارة فما كانت اللّغة تسعه للتّعبير عنها وهذا ما عبّر عنه "النّفري" حينما قال: "كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة"، الأمر الذي جعلهم يمارسون نوعا من الاشتغال الواسع عليها عبر خلق أشكال جدليّة في إطار قوالب استعاريّة تُراوح بين الغموض والوضوح وبين الكتمان والإظهار، محاولةً منهم لتحقيق نوع من التوازن داخلها بشكل يجعلها "عنصرا مؤسّسا للتجربة الصوفيّة وليس فقط أداة لتشخيص وضعيّات خارجيّة، وإنّما هي تجربة في حدّ ذاتها"[1]، الأمر الذي جعل تجربة اللّغة ذاتها تنبع من الدّاخل نحو الخارج وِفق ممارسة خطابيّة أساسها التّحاور الذي يعكس صراعات الإنسان الصوفي مع ذاته أولاً ومع غيره بعد ذلك، الأمر الذي يجعل البحث في مستويات الممارسة الخطابيّة داخل متن الرّسالة الاستعاريّة في الخطاب الصوفي يقع في مستوى داخل نصّي يتمّ فيه رصد مظاهر الحواريّة بدءا بأعلى مستوى فيها وهو "التّحاور" التي يفتعلها الصوفي بينه وبين قريرة ذاته من أجل تحقيق التوازن وصولاً إلى مستواها الثاني وهو "التناص" الذي سيمهّد بدوره لمرحلة التلقي، أمّا عن مظاهر التّواصل المتناصيّة فسيتمّ التعرّض إليها لاحقا نظرا لما طبعها من خصائص لا تسمح بإيرادها في هذا الموضِع.

يُعتَبر التّحاور عند "طه عبد الرّحمن" أعلى مراتب الحواريّة باعتباره آليّة تحظى فيها الذات بنصيب كبير في عرض المواقف والاعتراض عليها[2]، أمّا عن مكمنه في التشكيلة الاستعاريّة فيتمثّل في تعدّد ذوات المستعير أين تسمح له بالتقلّب في أوضاع خطابيّة تتعدّى حدود ذاته الحقيقيّة وبهذا تكثر ذواته الخطابيّة وإن كانت ذاته العينيّة واحدة، وبتعبيره يصبح "المستعير متوحّد بعينه متعدّد بقوله"[3] فهناك من المتصوّفة من بلغ به هاجس تحقيق الوصال مع الله، هذه الدّرجة

---

[1] منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص06.

[2] طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسّسة الحديثة للنّشر والتوزيع، الرّباط، 1987، ص43.

[3] طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص234.

فعمل على جعل خطاباته الاستعاريّة مرصدا لعدّة مستويات حواريّة، فسجّل بذلك تعدّدا في ذواته المتحاورة رغم سمة الأُحاديّة التي حدّقت بخطاباته على المستوى الظاهري، فهذا "ابن عربي" في ترجمان أشواقه نجده يستحضر في استهلاله ذاتا خياليّة من نفس جنسه البشري لكي يتقاسم معها تفاصيل التّجربة وفي نفس الوقت ليُمرّر مقاصده عبرها، فيقول:" (..) **فمن ذلك حكاية جرت لي في الطّواف، كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي وهزّني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجل الناس وطُفت على الرّمال، فحضرتني أبيات فأنشدتها أُسمِع بها نفسي ومن يليني لو هناك أحد:**

ليت شعري هل دروا   أيّ قلب ملَكوا

وفؤادي لو درى   أيّ شِعب سلَكوا

أتراهُم سلموا   أم تراهمُ هلَكوا

حار أرباب الهوى   في الهوى وارتبكوا

قال: فلم أشعر إلاّ بضربة بين كتفيّ بكفّ ألين من الخزّ فالتفتُّ فإذا أنا بجارية من بنت الرّوم لم أر أحسن منها وجها ولا أعذب منها منطقا ولا أرقّ حاشية ولا ألطف معنى ولا أدقّ إشارة ولا أظرف محاورة منها، فاقت أهل زمانها ظرفا وأدبا وجمالا ومعرفةً، فقالت: يا سيّدي كيف قُلت؟(...)"[1].

يجسّد لنا "ابن عربي" في هذا المشهد الاستعاري رغبته الجامحة في تحقيق الوصال عبر افتعال آلية تقوم على التحاور مع الله لكن عن طريق صورة من صوره المتعدّدة في الوجود وهي "المرأة" ليغدو بذلك موضوع الرّغبة (الله) هو نفسه الوسيلة لتحقيقها، فالحوار الذي أسّس له ظاهر المشهد الاستعاري مع تلك "المرأة" التي استحضرها "ابن عربي"، هو في صميمه حوار نفسي (منولوج) لم يتجاوز حدود استراتيجيّة التّذاوُت التي اعتمدها الصوفي من أجل إشباع رغبته في

[1] - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص14.

الوصال ونضيف إلى ذلك أنّ الرّغبة التي امتلكت الصوفي هنا أثناء تحاوره مع المرأة هي نموذج باطن لرغبة أثقل وتتمثّل في الطّموح للبقاء في الله، وذلك باعتبار أنّ كلّ تجلّ يعطي خلقا جديدا، ويذهب بخلق، وهنا تكمن فاعلية الخلق الاستعاري أين يتّجه إلى الإدماج والتوحيد بين العلوّ المتجلّي والصورة التي يتجلّى فيها، فهو يضع اللامرئي والمرئي والروحي والمادي في تجانس وانسجام[1].

وقد استطاع "النّفري" أن يعكس هذه التعدّديّة في مواقفه بشكل أكثر تعقيدا، أين بذل جهدا كبيرا من أجل تحقيق الوِصال مع الله ومواصلة الدّرب الذي ظنّ باقي المتصوّفة أنّه ينتهي عند حدود المعرفة والحبّ، حيث جاءت "المواقف والمخاطبات" في شكل حوار ذو بنية استعارية تراوح

يبين المباشرة وعدمها:

حوار مباشـــــر ← **في المخاطبات جاء على صيغة النداء " يا عبد"**

حوار غير مباشر ← **في المواقف جاء على صيغة الإخبار " أوقفني، وقال لي "**

إنّ افتعال آليات للتّصل المحايث داخل الرّسالة الاستعاريّة في "المواقف والمخاطبات"، من شأنه أن يكسر من أُحاديّة الخطاب، فتتعدّد بذلك الذّوات الممارسة للفعل الخطابي من خلال تقلّبها في الأدوار، فينتج لدينا[2]:

[1]- ينظر: عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص117.

[2]-ينظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص234.

الذات المُدّعِية الجليّة:
- ذات مدعيّة للمعنى الحقيقي
- ذات مدّعية للمعنى القيمي

الذات المُعترِضة الجلِيّة:
- ذات معترضة على المعنى الحقيقي
- ذات معترضة على المعنى القيمي

الذات المدّعية الخفيّة:
- ذات مدّعية للمعنى الحقيقي
- ذات مدّعية للمعنى القيمي

الذات المعترضة الخفيّة:
- ذات معترضة للمعنى الحقيقي
- ذات معترضة على المعنى القيمي

وهكذا ينشأ حوارًا بين هذه الذوات التقديرية المُكوّنة لشخص المستعير، ليقع بذلك الحوار في" المواقف والمخاطبات " في مُستويين يمكن تمثيلهما كما يلي:

المستوى الأوّل
- **المتكلّم(الله) ← ذات محوريّة**
- **المتلقي(النفري) ← ذات متواطئة**

المتكلّم (النّفري) ← ذات مدّعية

المستوى الثاني

المتلقي المقصود بالقول ← ذات معارضة للمعنى القيمي

تؤسّس "المواقف" إذًا لوحدة مونولوجيّة ضمن بنية التبادل التخاطبي المفترض، وذلك عبر افتعال آليات للتواصل مع الله من شأنها أن تكسر من أُحاديّة الخطاب، وهذا ما سمح للحوار أن يقع في مستويين يسمحان بتفاعلهما بتقلّب المتكلّم بين دورين فاعلين: مخاطَبًا ظاهريا ومتكلّما باطنيّا وهذا التقلّب هو الذي يعكس جدل الذات العارفة التي أصبحت تعاني الاغتراب كحالة نفسيّة أملتها جملة من الظّروف والملابسات الاجتماعية والمعرفيّة، فحينما تأخذ الذات العارفة زمام الأمور وتصبح هي المتكلّمة في الباطن فذلك هو الدليل الأكبر على الرّغبة الجامحة في العودة إلى منبتها فقد كان الصوفيّ دائما يعتقد أنّ وجوده جاء نتيجة انفصام أنطولوجي خرج به عن أصله الإلهي، لهذا التمسنا "تلك الحركة القلقة لرفع الاغتراب والعودة إلى الأصل الأزلي الذي انبثق عنه"[1]، وما هذا الأسلوب الحواري الذي اصطنعه "النفري" في مواقفه ومخاطباته إلاّ خير دليل على ذلك النزوع الصوفيّ لإدراك العالم عن طريق شهود الحقائق الإلهيّة كما تتجلّى عبر ذلك العالم (من خلال فعل الوقوف هنا)، فالاغتراب عن الأصول "من أصعب أحوال الإنسان فمن كان وطنه العدم في القِدم كانت غربته الوجود والفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمور وعلم. فما يطلب أهل الله الشهود إلاّ لأجل الفناء عن الوجود"[2].

أمّا غير تكون مخاطَبةً فهو استسلام مجدّدا من الذات العارفة الصوفيّة وتأكّدها في طرف ثاني أنّ تحقيق الوصال والفناء في الله الذي جسّده هنا القالب الحواري- أمر في غاية الصعوبة،

---

[1] منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص358.

[2] -ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4، ص370.

وهذا هو أصل الجدليّة: حركة ملؤها القلق والحيرة "فالواقف ينطق ويصمت على حكم واحد"[1] هذه الحيرة التي تجعل ذات الصوفيّ تنشطر إلى ذاتين:

ذات تقول.

الذّات العارفة الصوفيّة

ذات تتأمّل القول صامتةً .

إنّ الذّات الثّانية التي تقوم بمهمّة تأمّل القول، هي تلك التي تخيّلها "النّفري" بعد أن أكّد في جانب آخر عدم رغبته في التواصل مع الآخر، وذلك عبر أسلوب السّتر والكتم -الذي من شأنه أن يبعد من ليسوا من دائرة الصوفيّة عن تحريف المقصود وراء القول- الذي طفحت به "المواقف والمخاطبات"، فهذه الذات هي "الأنا" المتلقّي التي انفصلت بدورها عن أناه الواقعيّة[2].

وبالتالي "تقول" فهي هنا تلك التي تعلّقت بالمستوى الأوّل من البنية الحواريّة، والتي تمظهرت على مستوى الخطاب بتكرار عبارتي: "**أوقفني**" كلّ مرّة يتمّ فيها الانتقال من موقف لآخر، و"**قال لي**" التي تتكرّر في ثنايا الموقف الواحد، وهما عبارتان كنّا قد تأكّدنا من طبيعتهما الاستعاريّة من قبل، فقد رأينا بأن الوقوف الذي قصده النّفري" لم يكن يتجاوز حدود الحضور الوجداني مع الله، أمّا عن دلالتها على المستوى التداولي، فنجدها تعكس لنا وعي المتكلّم بالنّقطة التي يتحدّث منها، وهي في جانب آخر تؤكّد أكثر على منبع مقول القول، وبهذا تصبح المسافة التي يخلقها التعارض مسافة موضوعيّة، تجسّد لنا المسار الصوري الذي يرد فيه المخاطِب، وهي في جهة أخرى تتمّ على محاولةٍ لخلق مخاطَب، لهذا تأتي "المخاطبات" لتؤكّد أكثر على العلاقة التي تقوم بين المتكلّم والمخاطب في "المواقف"، إذّها تهتمّ بكيفيّة تشكّل العلاقة التّحاوريّة بينهما أكثر من الاهتمام بتموقعاتهما على مستوى الممارسة الخطابيّة.

---

[1] النفّري عبد الجبّار: المواقف والمخاطبات، ص10.

[2] ينظر: إدريس بلمليح، المختارات الشعريّة وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص279.

يشكّل هذا الوعي الكبير بالمستويات التي ينبغي التموقع فيها أثناء استقبال الخطاب الإلهي دعامة أساسيّة للخطوة التواصليّة التي سيقدم عليها الخطاب الصوفي لاحقا، و هذا ما أسفر عن إستراتيجيّات خاصّة تستهدف في صميمها استمالة المتلقي وجعله يقتنع بمضمون الرسالة الاستعاريّة، وأوّل هذه الاستراتيجيات:

استغلال مبدأ السّلطة وما يملكه من قوّة في تغيير وتوجيه المواقف الخطابيّة سواء عند المتكلّم أو المخاطَب، حيث أسند "النّفري" مهمّة الإرسال إلى الله تعالى، وذلك بهدف أن يكسب خطابه مصداقيّة أكبر، ما دامت السّلطة هي الحقّ في الأمر والنهي، إذ تستلزم آمرا ومأمورا وأمرا، آمرا له الحقّ في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة بتنفيذ الأمر الموجّه إليه"[1] هذا ما أكّدته "المخاطبات" التي تضمّنت إرسالا مباشرا بين العبد وربّه يعتمد بالدّرجة الأولى على النداء كأسلوب للفت الانتباه "يا عبد" فهو الآلية التي تفطّن "النفري" إلى تمكّن من النّفاذ إلى القلب والعقل، وتحقيق الغاية من وراء القول لهذا جاءت "المخاطبات" على شكل أوامر ونواه تجسّد في جانب كبير منها الطابع العملي للغة الاستعاريّة[2]، يقول في المخاطبة السابعة:

يا عبد قل لبّيك ربي أكتبك مجيبا من وجه.

يا عبد إن كتبتك مجيبا من وجه كتبتك مجيبا من كلّ وجه وإن كتبتك مجيبا من كلّ وجه جعلت لك بين يديّ موقفا وجعلت كلّ شيء وراء ظهرك.

يا عبد إذا وقفت بين يدي فوار عنّي كلّ شيء حتى همّك المحزون عليّ[3]

تستوفي البنية الاستعاريّة هنا سلسلة من الشروط التي تسمح لها بأن تحقّق الغرض من وراء القول، فهي تتوفّر على كلّ العناصر التي من شأنها أن تؤثّر في المتلقّي وتوجّه مواقفه إزاء القضيّة المراد التعبير عنها، إذ نجد في ثناياها:

---

[1] - الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص221.

[2] ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقديّة المعاصرة، ص108.

[3] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص145.

آمرا ←الله تعالى ←السلطة العليا.

مأمورا ←النّفري ←عليه واجب الطاعة فحكومته هي صمته في هذا المقام[1].

أمرا ←التخلّي مقابل التحلّي ← تحقّق الوقفة.

إلاّ أنّ الغاية التي يُراد تحصيلها من وراء أفعال اللّغة الاستعاريّة تبقى مؤجَّلة هنا، إذ لا يمكن أن تتحقّق على المستوى الظاهري ما دامت هيئة المتلقي هنا هي كذات متواطئة خطابيّا لا يمكنها أن تتفاعل ولا أن تُصدر ردود فعل إزاء الأوامر التي تتلقّاها، فهذا المستوى الأوّل الذي قدّمته بنية اللغة الاستعاريّة في هذه المخاطَبة يُقدّم المتلقي في وضعيّة سكونيّة "تتجسّد من خلال قبوله لكلّ القوانين التي يضعها المتكلّم، وكأنّ الهاجس الوحيد هنا هو الثبات في الوقفة وتحقيق الرؤية"[2]، وقد كان الصّمت هو المدخل الأساسي لهذا التحقّق والثّبوت فهو الدليل الأكبر على التواطؤ والخضوع والمثول لأمر المتكلّم، يقول " النّفري": [**وقال لي:" اُصمت لي ما استطعت تكن أوّل من يُدعى إليّ إذا جئت".**

وقال لي:" عبدي الصامت أتلقّاه قبل موقفه وأشيّعه إلى داره" .

وقال لي:" إنّ لي عبادا صامتين رأوا جلالي فلا يستطعون أن يكلّموه، ورأوا بهائي فلا يستطعون أن يسبّحوه، فلا يزالون صامتين حتى آتيهم فأُخرجهم من مقام صمتهم إليّ ، فمن صمت عنّي فهو عبدي الصامت"][3].

يجسّد فعل الإلحاح على ضرورة الصّمت أثناء المثول أمام الله وتلقي تجلّيه في باطنه رغبة "النّفري" في أن يلقى خطابه ردّة فعل إيجابيّة من قِبل المتلقي مادام الكلام صادرا من منبع متعالٍ ، لهذا فالمستوى الذي تمارِس فيه هذه المخاطبة فعاليتها أعمق بكثير ممّا هو ملاحظ في ظاهر البنية الاستعاريّة، وهو المستوى الباطني الذي يقف فيه "النّفري" كمرسِل للخطاب أو كآمر،

1- ينظر : المرجع نفسه، ص15.

2-آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ص153.

3- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص102.

والمتلقي المقصود بالقول كمأمور مع الحفاظ على نفس مضمون الأمر لكن هذه المرّة تختلف الغائيّة من ورائه، فالغاية هنا ليست التعبير والإخبار عن مجريات الوقفة وإنّما جعل المتلقي يقتنع بمضمون الوقفة وصدق التجربة التي عاشها "النفري" من خلال إسناد الكلام إلى الله. وبهذا يتجاوز المتكلّم في الرسالة الاستعاريّة حدود ممارسة النّشاط الإخباري الذي أعلنت عنه الاستعارات المختلفة من قبيل: "**أوقفني وقال لي**" في "المواقف" و"**يا عبد**" في المخاطبات إلى هدف آخر وهو ذو طابع إقناعي بالدّرجة الأولى، لهذا ستكون إستراتيجيّة الإقناع هي ثاني الإستراتيجيات التي ستتبنّاها مسيرة الحوار في التشكيلة الاستعاريّة للمواقف والمخاطبات.

تعتبر إستراتيجيّة الإقناع من بين الوسائل الأساسيّة التي تؤكّد على رغبة عقد التواصل مع الطّرف الثاني، بل إنّها لا تحدث إلاّ بحضوره المادي أو الضّمني فهي الغرض التداولي لعمليّة الحجاج، الذي يُعتبر بدوره " كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة"[1]، لا مناص إذا في أنّ المتكلّم الصوفي وهو يُعبّر عن تجربته يسعى في نفس الوقت إلى إقناع الطّرف الثاني بصدقها وإن كان هذا الأخير في معظم الأحيان لا يملك حضورا ماديا ومباشرا.

هو جوّ طمح المتكلّم إلى تحقيقه من خلال مبدأ الحواريّة الذي رأينا أعلى مراتبه وهو "التّحاور" سنقف في هذه الخطوة على الصّنف الثاني من مراتب الحواريّة التي اشتملتها الرّسالة الاستعاريّة في الخطاب الصوفي، وهو "التناص" الذي جاء في معظم ثنايا الخطاب الاستعاري الصوفي كآلية لتنشيط التواصل الداخلي، وهذا التنشيط لم يكن ليتأتى له لولا عمليّة تظفير الخطاب الصوفي بالخطاب الديني وهو تظفير في جزئه الأكبر على مستوى المفاهيم والتصوّرات أكثر منه على مستوى الخطاب، فالمتتبّع لمسار التشييد الاستعاري في الخطاب الصوفي، يجده مؤثّثا بالمفاهيم الدينيّة المستمدّة من القرآن الكريم و السنّة على حدّ سواء وقد تمّ توظيف هذه المفاهيم على شاكلتين:

---

[1]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص214-215.

الشاكلة الأولى: ذات طابع وجودي، التي مفادها أنّ الخطاب الديني يرمز للوحدة النموذجيّة التي طمح إليها الصوفيّ، من خلال رغبته الجامحة في تحقيق الشموليّة التي امتاز بها القرآن باعتباره حقيقة الحقائق[1].

أمّا الشاكلة الثانية (وهي التي تهمّنا في هذا الموضع) فهي ذات طابع نفعي، أين يمارس قوّته التأثيريّة والحجاجيّة عبر مجموعة من المفاهيم التي يسوقها المتصوّفة من النص القرآني أو من السنّة النبويّة.

فنجد مثلا أنّ هاجس "الوصال" الذي تملّك الإنسان الصوفي، هو في صميمه ذو منبع إلهي، أي استقاه المتصوّفة من المفاهيم التي ساقها القرآن الكريم كمفهوم "العُروة الوثقى" في قوله تعالى:

لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيِّ، فمن يكفر بالطّاغوت، ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم" سورة البقرة الآية:256.

يتناص الفكر الصوفي في طرحه لفكرة الوصال من خلال العبادة والإخلاص لله، مع المفهوم الذي ساقته الآية الكريمة، فالتّمسّك بالعروة الوثقى يعني التمسّك بالعقد المحكم الذي لا انقطاع فيه[2].

ويقول كذلك: "**ومن يُسلم وجهه إلى الله فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور**" **سورة لقمان الآية:22.**

إنّ الذي يقبل على طاعة الله فقد استمسك بالطرف الأوثق الذي لا يخاف انقطاعه، لأنّ الأمور في النهاية مرجعها ومآلها إلى الله[3].

---

[1]-ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص57.
[2]تفسير الجلالين، ضمن برنامج المصحف الرّقمي.
[3]تفسير الجلالين، ضمن برنامج المصحف الرّقمي.

يبدو أنّ فكرة التمسّك بالله باعتباره القوّة والطّرف الأوثق، هي التي وقفت وراء إلحاح المتصوّفة على ضرورة الإسراء إلى الأعلى رغبة في البقاء في حضنه تعالى باعتباره العقد المحكم الذي لا انقطاع فيه.

وفي بعض الأحيان يكون سلوك المرسِل نفسه من الآليات التي تسهم في إقناع المرسل إليه، ممّا يجعل هذا الأخير يتّخذ بذلك من سلوكه دليلا على صدق دعواه وقوّة حجاجه[1] وفكرة "المعراج" كسلوك اقتدى به الصوفيّة بمعراج النبيّ من شأنه أن ساهم كذلك في عمليّة الإقناع فكلّ ما له صلة بسلوك النبيّ فهو يمارس قوّته التأثيريّة في المتلقي فقد "حرّك المعراج النبوي النشاط الصوفي فراحوا يستعرون ألفاظه ومفرداته فحفلت رؤى بعضهم المناميّة بمعارج إلى السّموات كانت تُتوّج في كلّ مرّة وبالضّبط حين الانتهاء إلى السماء الأخيرة أو المقام الأخير بمخاطبة النبيّ أو الله للواصل"[2]، كما حدث "لأبي يزيد البسطامي" في ختام معراجه، أين استقبله روح النبيّ بقوله:" **يا أبا يزيد مرحبا وأهلا وسهلا، قد فضّلك الله على كثير من خلقه تفضيلا، إذا رجعت أقرىء أمّتي منّي السلام، وانصحهم ما استطعت وأُدعهم إلى الله عزّ وجلّ**"[3].

لا يكتفي فقط الصوفيّ برصد مجريات العروج، وإنّما يعمد إلى محاولة التغيير من مواقف المتلقين، وذلك بجعله لتلك المعارج تُتوّج باستقبال النّبي لهم، أو تجلّي الله لهم، ليعودوا محمّلين برسائل من صنع مخيّلتهم، ذات هدف ذرائعي، هو إكساب تجربة العروج مصداقية أكبر، وهو في جانبه الأكثر أهميّة محاولة لإقناع المتلقي بصدق التجربة، عبر التناص مع بعض المفاهيم التي اشتملت عليها السنّة النبويّة.

من خلال التناص مع معاني القرآن الكريم ومفاهيم السنّة النبويّة، يثبت لنا أنّ الرسالة الاستعاريّة في الخطاب الصوفي هي بديل عملي لكثير من وسائل الإرغام، فهي أداة سليمة تضمن التغيير

---

[1]- ينظر: الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص455.

[2]- محي الدين ابن عربي، الإسرا إلى مقام الأسرى (ضمن مقدّمة التحقيق)، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، ط1، دندرة للطباعة والنّشر، 1988، ص29.

[3]- ابن عربي، الإسرا إلى مقام الأسرى، ص31.

في معتقدات المرسَل دون خسران، وهي ذات طابع حجاجي بالدّرجة الأولى لكونها تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقّي[1]وهذا يؤكّد لنا في جانب آخر أنّ "القول الحجاجي المبني على التخييل هو الذي يجمع بين معاني الأفكار والتصوّرات والمفاهيم، ويحرّك مخيّلة السّامع ليسمو به عن حقيقة الواقع إلى فضاء الخيال وهذا ما يعمل على استدراجه بشكل غير مباشر إلى حقل المتكلّم، وبالتالي إدماجه في التفاعل الذي ينشده الحجاج"[2]، أمام هذه الوظيفة الحواريّة و الحجاجيّة التي اضطلعت بها الاستعارة في الخطاب الصّوفي نتساءل **عن طبيعة المتلقّي الذي قصده المتكلّم أثناء تأسيسه لبنية التحاور المحايث؟ وما هي المعاويل التي سيستند إليها المتلقّيمن أجل مقاربة البنيات الاستعاريّة الشائكة؟.**

3-المتلقي المقصود بالقولومبدأ المعرفة الاستعاريّة المشتركة:

سوف نتطرّق في هذا العنصر إلى دور المتلقي في بعث الدينامية بين العوالم المشكّلة للتصورات الاستعارية في الخطاب الصوفي باعتباره أوّلا: عنصرا متوفّرا سلفا (ضمني) في هيئة النسق الاستعاري العام المكوّن للتجربة الصوفيّة، وباعتباره ثانيا:العمود الأساسي الذي ترتكز عليه النسقيّة الاستعارية إن على مستوى التشكيل البنائي للتصورات أو على مستوى تحصيل القصد الاستعاري.

إنّ المتلقي المقصود بالقول في الخطاب الصوفي هو ذلك الذي يتقاسم تفاصيلالتّجربة الصوفيّة مع المتكلّم، لهذا فهو يمتلكقدرة تواصليّة تسمح له بالتفاعل الكامل مع الحالات الذّهنيّة للملقي، وذلك عن طريق الرصيد المشترك بينهما والذي يقتضي بدوره ضرورة الإحاطة بطبيعة العالم الصوفي ومختلف الأطر التي ينتظم فيها من جهة، ومن جهة أخرى المعرفة بنظام اللّغة

[1] ينظر: عمر أوكَان، اللغة والخطاب، (د ط)، أفريقيا الشّرق، 2001، ص134.

[2]- عبد السلام عشير، عندما نتواصلنغيّر، ص123.

للصوفيّة في جميع مستوياتها[1]إنّه الوحيد الذي يستطيع الرّبط بين ظاهر القول الاستعاري وباطنه "وذلك وفقما تفرضه طبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعيّة لثقافة ما"[2] .

يستند المتّلقي المقصود بالقول، إذن في تأويلاته للاستعارات الواردة في الخطاب الصوفي إلى سياق من الأحداث المتعلّقة بمجموعة من المواقف القضويّة الواردة في بنية استعاريّة ما[3] حيث تشكّل موسوعته فهرسا مضمرا ومقتضى من قبل النص فإذا تأمّلنا البنية الاستعاريّة التّالية:

يا عبد إن تبت ممّا أكره أقدّر لك ما تحبّ

يا عبد ناجني على بعدك وقربك واستعن بي على فتنتك ورُشدك

يا عبد أنا العزيز القادر وأنت الذليل العاجز

يا عبد أنا الغنيّ القاهر وأنت الفقير الخاسر

يا عبد أنا العليم الغافر وأنت الغافل الجائر

يا عبد أنا الشّهيد بما فطرت وأنا العليم بما صنعت

يا عبد أنا الوفيّ بما وعدت وزيادة لا تبيد، وأنا المتجاوز عمّا تواعدت وحنان لا يميد[4].

تزخر هذه البنية الاستعاريّة بذخيرة مشتركة بين المتكلّم والمتلقّي المقصود بالقول، " فهي معبّأة بحقائق تتقابل فيها صفات الله مع صفات العبد، وهي معطيات سبق لهذا المتلقّي أن اكتسبها في خضمّ تجربته التي تتقارب مع تجربة المتكلّم"[5] وبالتالي فمثل هذه الاستعارة تتأسّس على شرط المعرفة المشتركة، التي تمثّل في هذا الموضع الإطار المرجعي الذي يستمّد منه المتكلّم مادتّه

[1] ينظر: الهادي بن ظافر الشّهري، استراتيجيّات الخطاب، ص49.

[2] أمبيرتو إيكو، التأويل بين السيميائيّة والتفكيكيّة، ترجمة وتقيم سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000، ص172.

[3] - ينظر: أمبيرتو إيكو، القارىء في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، 1996، ص168.

[4] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص260.

[5] آمنة بلّعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص148-149.

الاستعاريّة أثناء عمليّة تشييد المفاهيم المتعلّقة بتجربته، وهو نفس المنبع الذي سوف يعود إليه المتلقّي من أجل فهم وتأويل نفس البنية الاستعاريّة.

وهناك من البنيات الاستعاريّة ما يحمل في طيّاته قرائن تحيل على كلّ من المتكلّم والمتلقّي بنوعيه، ومن نماذجها ما ورد عند "ابن عربي" في قوله: **"فأنا الآن أُبدي وأُعرض تارة وإيّاك أعني، واسمعي يا جارة. وكيف أبوح بسرّ، وأُبدي مكنون أمر، وأنا الموصي به غيري في غير موضع من نظمي ونثري. نبّه إلى السرّ ولا تفشه، فالبوح بالسرّ له مقت على الذي يبديه"**[1] .

نعثر على هذا النموذج من الاستعارات في بعض مقدّمات الكتب والدواوين الصّوفيّة حيث تشكّل استهلالا لما سيتلو من الكلام وتمهيدا من شأنه أن يضع المتلقّي -بكلّ مستوياته- في السياق العام الذي سيكتنف مستويات الخطاب، لهذا السّبب تأتي معظم البنيات الاستعارية طافحة بمجموعة من المؤشّرات السياقيّة الّتي تساعد المتلقي في عمليّة فكّ الشفرات الاستعاريّة.

تشتمل البنية الاستعاريّة أعلاه على إطار تلفّظي يتكوّن من سلسلة من العناصر المشاركة في عمليّة التلفّظ: وتتمثّل هنا في المتكلّم الصوفي الذي يحيل إليه الضمير "أنا"، والمتلقي المقصود بالقول الذي تشير إليه عبارة "إيّاك" ، يحاول المتكلّم في هذه الاستعارة أن يجذب المتلقّي المقصود إلى داخل الدائرة من أجل تسويرها وذلك باعتبار أنّ "التلفّظ هو فعل تشغيل اللغة بواسطة نشاط"[2]، هذا النشاط الذي يهدف بالدّرجة الأولى إلى إشراك المتلقّي المقصود في فعاليات التجربة الصوفيّة وذلك بقوله: "وأعرض تارة وإيّاك أعني" فالإعراض في هذا الموضِع من شأنه أن يُبعد من هم ليسوا من الدائرة فهو يجعل مهمّة الفهم والتأويل عندهم شاقة لكنّه (الإعراض) في جانب آخر لا يُرهق المتلقي المقصود بالقول .

تُؤطّر البنية الاستعاريّة السابقة مجموعة من الظروف الزّمانيّة تتحدّد بتزمين حديث المتكلّم عن طريق القرينة الزّمانيّة "الآن" التي تحيل على حاضر قول المتكلّم ممّا يوحي بانخراط الذات

---

[1]- ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمّد علي صبيح، القاهرة، 1954، ص19-20
[2] -Emile Benveniste, probléme de l'inguistique générale, T 02, gallimard, paris, 1974, p80.

المتكلّمة في مقام تخاطبي ّ مخصوص وكذلك المتلقّي المقصود بالقول عن طريق ما يلي الظّرف من كلام يبدو متعلّقا أكثر بالمتلقّي "أُبدي وأُعرض".

وهناك من البنيات الاستعاريّة ما يحدّد فيها المتكلّم بشكل صريح موقع المتلقي المقصود بالقول وما يجمعه به من ذخيرةمعرفيّة مشتركة، وذلك رغبة منه في تفادي مختلف الإشكاليات التي قد تُثار في شأن المضامين الصوفيّة ، كما ورد في قول "الحلاّج":

للعلم أهل وللإيمان ترتيب ... وللعلوم وأهليها تجاريـــب

والعلم علمان: مطبوع ومكتسب ... والبحر بحران: مركوب ومرهوب

والدّهر يومان: مذموم وممدوح ... والناس اثنان: ممنوح ومسلـوب

فاسمع بقلبك ما يأتيك عن ثقة ... وانُظر بفهمك، فالتمييز موهوب

إنّي ارتقيت إلى طود بلا قدم ... له مراقٍ على غيري مصاعيـب

إنّي يتيم ولي أب ألوذ بـه ... قلبه لغيبته، ما عشت مكـروب

أعمى بصير، وإ نّي أبله فطن ... ولي كلام، إذا ما شئت مقلـوب

و فتية عرفوا ما قد عرفت فهم ... صحبي ومن يحظ بالخيرات مصحوب[1]

تؤسّس هذه البنية الاستعاريّة لإستراتيجيّة خاصّة في التعامل مع مستويات التلقي التي قد يصطدم بها المتكلّم الصوفي، وهي إستراتيجيّة قائمة أساسا على "توكيل دور التلقّي إلى صاحب مواصفات يكون على قدر من المساواة مع صاحب الرسالة لكي يفهم الكلام المقلوب والغامض وفي هذا إشارة في نفس الوقت إلى أنّ المتلقين لا يتساوون في درجة استقبالهم وفهمهم للنصوص الصوفيّة، بل هناك من لا يليق به أصلا هذا المقام"[2].

---

[1]- الحلاّج الحسين بن منصور ، الديوان، تحقيق كامل مصطفى الشيبيي، وزارة الإعلام، العراق، 1974، ص22.

[2]- آمنة بلعلى تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ص38.

إنّها ظروف من شأنها أن تهيّئ الجوّ للمتلقّي المقصود بالقول، وهي نفس الظروف التي سوف تعمل على إبعاد المتلقي المتلصّص من خلال إستراتيجية الإعراض، وهذا كلّه من شأنه أن يطوّر من ردّة فعل المتلقي المقصود بالقول، فبدل أن تكون ردّة جماليّة فقط ستتّخذ مجرى تأويلي بحكم تفاصيل التجربة التي يتقاسمانها، لهذا فالمتلقّي المقصود بالقول حينما يستقبل بنية استعاريّة من قبيل ما جاء في قول "النّفري": " **إذا بلوتك فانظر بما علّقتك، فإن رأيتك بالسوى فاشك إليّ، وإن كان بي أنا فقد قرّت بك الدار**"[1] لا يقوم بتقييد مشاهدها بالعناصر اللّغويّة؛ لأنّ في ذلك كثير من التجني على مجالها التصوّري، إنّما يعمل على إرجاع الصورة إلى أصلها من خلال ممارسات ذات توجّه دلالي تعمل على ربط معاني الكلمات والعبارات داخل البنية الاستعاريّة بمصدر آخر هو التّجربة الصوفيّة"[2]، وهذا المصدر الذي يعوّل عليه المتلقي المقصود بالقول في تأويل الخطاب الاستعاري الصوفي هو ما يسمى في الدراسات التداوليّة والسيميائيّة المعاصرة "بالموسوعة" التي يعتبرها "إيكو" مجموع المعطيات الثقافيّة المنتشرة في سياق سوسيو-ثقافي محدود على القارئ الرّجوع إليه[3]، فالموسوعة هنا تمثّل الرصيد المعرفي المتعلّق بالثقافة الصوفيّة التي تعتبر ذخيرة مشتركة بين المتكلّم والمتلقّي المؤوّل.

من هذا المنطلق نجد المتلقّي حينما يواجه خطابا يغيب عنه الوضوح، كما في البنية الاستعاريّة أعلاه فإنّه لا يسحب من ذاكرته إلاّ المعلومات التي توافق مضامين خطابه، وهكذا يتوجّه لبناء سياق النصّ الاستعاري[4] عبر سلسلة من الآليات الذهنيّة التي تساهم في خلق المعرفة عنده وتنظيمها وإبراز خصائص ومكوّنات التعابير الاستعاريّة، والتي بدورها تفسّر في جانب كبير منها كيفيّة اشتغال الذّهن البشري أثناء تأويل البنيات الاستعاريّة:

---

[1] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص17.

[2] آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقديّة المعاصرة، ص149.

[3] يُنظر: أمبيرتو إيكو، التأويل بين السيميائيّة والتفكيكيّة، ص87-88.

[4] - ينظر: أمبيرتو إيكو، السيميائيّة وفلسفة اللّغة، ص132.

أ- الإطــار: هو أوّل مفهوم يصادفنا ويكاد يكون الأكثر تداولا واستعمالا، باعتباره تنظيم للمعرفة ضمن مواضيع مثالية وأحداث قالبية ملائمة لأوضاع خاصة[1]، وذلك لكون الذاكرة الإنسانية تحتوي على مجموعة من المعارف المنظمة في شكل بنيات، يضطر الإنسان في كلّ مرة إلى الأخذ منها بحسب المواقف التي تستدعي ذلك[2] ويتكوّن الإطار من عقد وروابط وشغالين، سنتعرّض إلى مفاهيمها بتحليل الاستعارة السّابقة: "**إذا بلوتك فانظر بما علّقتك، فإن كان بالسّوى فاشك إليّ، وإن كان بي أنا فقد قرّت بك الدّار**".

أ1- العقــدة: ويمثّل المستوى الأعلى أو العقدة العليا وتتولّد عنه عقد صغرى لها نهايات، على أنّ بعضها قد يتشعّب إلى عقد جديدة[3] وبهذا فإنّ العقدة في البنية الاستعارية أعلاه هي " الوقوع بين جاذبين"، وقد جاء الابتلاء هنا من أجل اختبار القلب فيما يمكن أن يقع وتتفرّع من هذه العقدة عقد صغرى:

+ إمكانية التعلّق بالسّوى
+ إمكانية التعلّق بالله

أ2- الروابــط: هي تلك العلاقات التي تقوم بين العقدة الكبرى وما تفرّع عنها من عقد صغرى وهنا يمكن للابتلاء أن يتحقّق في جوانب عدّة:

<u>ما يرتبط بالتعلّق بالسوى:</u> أن يُبتلى الشخص بأن تُزيّن له الشهوات والملذّات في الظاهر على أنها نعيم، وهي في الباطن بؤس وشقاء له إن تعلّق بها.

<u>ما يرتبط بالتعلّق بالله:</u> أن يحدث العكس أي أن يرى الشخص ما علّقه الله تعالى به نعيما على وجه الحقيقة، كأن يرى التلذّذ بجميع الملذوذات إنّما هي تلذّذ بالحقّ تعالى إمّا من حيث

[1] - ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص68.
[2] - ينظر: المرجع نفسه، ص67.
[3] - ينظر: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص133.

ظهور اسمه، وإمّا من حيث لا فاعل إلاّ هو"[1]، وفي كلتا الحالتين يبقى جانب "التعلّق" هو العنصر الحاسم لنتيجة "الابتلاء".

إنّ مثل هذه الروابط من شأنها أن تساعد المتلقي وتمدّه بتوضيحات إضافية عندما يتعطّل التأويل عنده، لهذا يمكنه في هذه الحالة أن يلجأ إلى آلية أخرى تعتمد الاستدلال أثناء الرّبط بين العقد وتنشيطها[2]، وهي الشغالين، التي يتمّ إضافتها لتنشيط الإطار:

أ3- الشغالـون:

← الوضع: هيمنة الجواذب الدنيوية.

← زمن الاشتغال: طغيان الشهوات والملذّات.

← شكل الأداء: الابتلاء بالتعلّق أين يوضع الشخص في مفترق الطرق، وله حرية الاختيار أيّ اتجاه سيسلك.

← النتيجة: ثبوت التعلّق بالله.

ب- المدوّنات: تتضمّن المدوّنة متوالية معيارية من الأحداث تصف وضعية ما، وهي إجراء جزئي من فهمنا للجملة غير ظاهر على الصفحة[3]، وإذا قمنا بتحليل الاستعارة التالية: "**إن لم تظفر بي أليس يظفر بك غيري**"[4]، وفق ما تمليه المدوّنة، فإنّنا نتحصّل على ما يلي:

ب1- المشاركون: حيث يبدو من العبارة أنّ هناك طرفين متناقضين، الطرف الأوّل يسعى إلى تزيين السّوى في عين الواقف لكي يمنعه من الظّفر بالله، بينما يسعى الطرف الثاني لتوجيه

---

[1] عفيف الدّين التلمساني، شرح مواقف النّفري، ص157.

[2] محمّد خطابي، لسانيات النصّ (مدخل إلى انسجام الخطاب)، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1991، ص 133.

[3] - ينظر: محمّد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص133.

[4] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص09.

نظر الواقف إلى الجانب الإيجابي وهو ضرورة الظفر بالله من خلال التخلّي عن كلّ جواذب السوى.

ب2- المراحل: تزويد الكفّتين بكلّ المؤهّلات التي تزيد من صعوبة الابتلاء وتعقّد أكثر مهمّة اتّخاذ القرارات.

ب3- المواقع: يحاول كلّ طرف الإطاحة بالآخر، وحدّ الإطاحة في هذه الاستعارة هو موطن (محلّ) تعلُّق قلب الواقف، فإذا كان بالله فقد أُطيح بالسّوى، وإذا ثبُت العكس فقد أُطيح بالواقف.

ب4- البداية: يشرع كلّ طرف بتصخير آلياته من أجل تحقيق الهدف، أين يصبح الواقف حائرا أيّ الطريقين سيسلك، إلاّ أنّ تبنّي أحد المسارين دون الآخر يتطلّب خطّة متقدّمة وهي هنا ضرورة الوعي بالاختبار وما سينجرّ عنه من نتائج.

ب5- النهاية: التخلّص من كلّ الرسوم (الجواذب الدنيوية) ويتفرّغ الواقف للّه وحده، ومنه يتحقّق المسعى وهو الظّفر بالله .

يتمّ استنتاج كلّ هذه المعاني من سياق العبارة دون وجود أيّ مؤشّر مباشر عليها، وهكذا يتّضح أنّ الشيء الذي يمنح للاستعارة قوّتها المعرفية هو الخطاب بحدّ ذاته، فهي جزء من بنية تصوّرية تحدّد العلاقة بين الإنسان وعالمه، وتحدّد حتى طبيعة الفكر الذي يجعل الاستعارة تختلف من ثقافة إلى أخرى[1].

- قد لا يتوقّف الأمر عند حدود تأويل القول الاستعاري لدى المتلقي وإنّما يتعداه في أفضل الحالات إلى تسخير معارفه الموسوعيّة لمواصلة الدّرب الذي بدأه المتكلّم في بناء تصوراته الاستعاريّة وهذا ما قصدته الدراسات الاستعاريّة المعاصرة حينما أسندت دورا لا يُستهان به إلى المتلقي تمثّل في مساهمة هذا الأخير في بناء المفاهيم الاستعاريّة لا تأويلها فحسب، وقد قدّم

---

[1]- ينظر: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص295.

"عفيف الدين التلمساني"في كتابه "شرح مواقف النفري"- باعتباره نموذجا لهذا النوع من المتلقين- طريقة خاصّة في تأويل البنيات الاستعاريّة التي وردت لدى النّفري"، وذلك انطلاقا من تجربته الخاصّة في التصوّف وانطلاقا من سلسلة من المفاهيم التي كان يتقاسمها و"النّفري"، "حيث كان في كلّ مرّة يوظّف مقصده كمتلق يراه يطابق مقصد "النّفري" بحكم تصوّفه هو الآخر، لهذا كانت شروحاته ذات طابع دلالي معنوي خاضع لمنطق الرؤيا الصوفيّة، أكثر منها شروحات لغويّة"[1] وفي بعض المواضع تتجاوز العمليّة التأويليّة مرحلة استكناه المفاهيم المقصودة داخل القول الاستعاري إلى مرحلة أعقد منها وهي محاولة توجيه مقصديّة المتكلّم في منحى معيّن وفق ما تمليه عليه (عفيف الدين التلمساني) موسوعته وتجربته كصوفي فنجده مثلا في تأويله للاستعارة التالية: "**أخباري للعارفين، ووجهي للواقفين**"[2] يقول:" ختم هذا الموقف بما يليق أن يُختم به، وحقيقة ذلك أن يشعر من سمع التنزّلات أنّ من سمعها من حضرة العبارة فإمّا أن يكون في حضرة الحقّ، فإنّما يسمعها من مقام العالم، وذلك ليس هو خطاب الحقّ، لأنّ سامعه إذ ينكره فينفى به وإمّا أن يسمعه من مقام العارفين فإذن تلك أخبار الحقّ لأنّ العارف إنّما يسمع بالحقّ ويعبر بالحقّ فهي أخباره تعالى، وأمّا أن يسمعه من مقام الوقفة فذلك ليس سماعًا بل رؤية للحقّ بعين الحقّ وذلك هو وجهه، فإذن من هذا التنزّل يعلم حقيقة تلقي هذه التنزّلات التي في مقام الوقفة من أي حضرة هو"[3] .

بعد أن قدّم "التلمساني" تأويلا وفق ما أملته عليه معرفته الموسوعيّة في الموضوع وطبقا لما هو وارد في تجربته الخاصة، نجده يواصل في مرحلة ثانية من شرحه لهذه الاستعارة ما تركه المتكلّم مبهما –حسبه- ليتّجه إلى بناء المعنى الاستعاري لكن هذه المرّة من منظوره الخاص فيواصل قائلاً: "وهذا آخر ما ذكر في هذا التنزيل الشريف، وهو كما قلنا مقام آخر السّفر الأوّل من الأسفار الأربعة، والشّيخ النفري قدّس الله أرواحنا به لم يذكر شيئا من أحكام السّفر الثاني ولا

[1]-آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ص151.
[2]- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.
[3]-عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النّفري، ص152.

الثالث ولا الرّابع، وسأذكر نبذة من الإشارة إلى تلك الأسفار..."[1]، يجسّد فعل "الذّكر" هنا رغبة المتلقي المقصود بالقول في مواصلة الدّرب الذي بدأه المتكلّم، وذلك عن طريق تقديم إضافات من شأنها أن تغني البنية الاستعاريّة التي نسجها المتكلّم، وهذه الإضافات لم تكن لتتأتى له لولا الذخيرة المشتركة التي كانت بينه وبين منتج القول الاستعاري.

وبهذه الطريقة مارس الخطاب الاستعاري وقعه الرّمزي، فكانت ردّة فعل المتلقي المقصود بالقول هي محاولة التبرير له تأويليا بشكل جعله ينسجم مع التصوّرات الصوفيّة أكثر مما لو تفاعل معها لغويا، وربّما هذا ما ساهم في ارتقاء اللّغة الصوفيّة "المُعبّر بواسطتها عن التجربة- عن حدود التواصل العادي لتشكّل جزءا من انفتاح الآفاق الذي مارسه الأثر الصوفي باعتباره كتابا كاملا يقدّم ملخّصا ميتافيزيقيا للتاريخ الصوفي وللواقع اللاّزمني ، عبر استبعاد الواقع الحرفي والاشتغال على المكتسب الثقافي المُحصّل من التجربة ذاتها"[2]، وأمام هذا الانفتاح والوقع الذي أحدثته الاستعارة في المتلقي المقصود بالقول، نتساءل عن وقعها في المتلقي الذي هو خارج الدائرة الصوفيّة، وأهمّ مبرّراته في رفض المنطق الذي قامت عليه عمليّة البناء الاستعاري في مثل هذا الخطاب، **هل كان ذلك نابعًا من الخطاب الاستعاري في حدّ ذاته؟ أو من مؤهّلاته هو كمتلق لم يكن بعد مستعدّا لقبول مثل هذا العدول والانزياح الكبير عن الواقع المُعاش؟.**

---

[1] -عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النّفري، ص 153.

2- أمبيرتو إيكو، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرّحمن بوعلي، ط2، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سوريا، 2001، ص142.

المبحث الثالث: الأفق الإيديولوجي وحدود مقبوليّة الاستعارة:

لقد اتّضح لنا فيما سبق أنّ الوظيفة التواصليّة للخطاب الاستعاري هي وظيفة داخل نصيّة أفرزتها مجموعة من الظروف والملابسات، لهذا بدت لنا إستراتيجيّة الإضمار في القول الاستعاري هي التي وقفت وراء تلك الحركية التي استطاعت أن تجمع أقطاب العمليّة التواصليّة الذين ينتمون إلى الدّائرة الصوفيّة (المتكلّم، الرّسالة و المتلقّي المقصود بالقول).

كما رأينا كذلك أنّ الطابع الجدلي الذي اتّسم به القول الاستعاري في الخطاب الصوفي من خلال جمعه بين معنى ظاهري وآخر باطني، هو الذي أفرز لنا نموذجين من المتلقيّن: الأوّل هو المتلقين الذين اقتاسموا تفاصيل التجربة الصوفيّة مع منتجي الاستعارات فيها، أمّا النموذج الثاني فهُم ممّن لا معرفة لهم بأصول التجربة وحيثيّاتها، هو متلقٍ لا يملك مرجعًا غير الواقع الذي يعيش فيه.

إلاّ أنّ مناقشة قضيّة تلقي البنيات الاستعاريّة من طرف المتلقّي العادي الذي لا يملك ذخيرة مشتركة بينه وبين منتج الاستعارات في الخطاب الصّوفي، يقتضي منّا الوقوف عند نقطتين أساسيتين: أحدهما هي ضرورة الاطّلاع على الأفق الإيديولوجي الذي احتكم إليه المتكلّم الصوفي أثناء نسجه لتلك المشاهد الاستعاريّة، أمّا النقطة الثانية فهي التي تفرض علينا أن نقف في نفس الوقت على الأفق الإيديولوجي الذي استند إليه المتلقي في عمليّة استقباله لتلك الاستعارات، ممّا يعني أنّ الأفق الإيديولوجي المقصود هنا لا يتعلّق فقط بالمتلقّي الذي يقوم بعمليّة الفهم والتأويل وإنّما هو متعلّق في جانب كبير منه بالموقف الإيديولوجي الذي سيّر عمليّة النّسج الاستعاري لدى المتكلّم الصوفيّ.

هذا النّوع من المتلقّين هو ضحيّة هيمنة نموذج معيّن من الاستعارات التي تعتمد على العقل أكثر ممّا تعتمد على العاطفة وتستجيب للمقتضيات الخارجيّة دون أن يكون وراءها بواعث داخليّة، وبالتالي فهي تربط المنتج بالواقع والعرف والتقاليد دون أن تضع في اعتبارها قدراته

الخلاّقة التي تمارس جانبا من فعاليّتها من خلال التعبير الاستعاري[1] وانطلاقا من هذا المناخ يستمدّ المتلقي العادي قدرته الأدبيّة في تفكيك هذا النّوع من الاستعارات وفي نفس الوقت يخزّن صورا وتوليفات استعاريّة يوظّفها ويستعين بها حين مواجهة مواقف استعاريّة مماثلة لها، وعندما يصطدم بتوليفات استعارية لم يألفها أي لم تخزّن ذاكرته شبيها لها تنشأ في قراءاته ثغرات تحتاج أن تملأ، وأمام عدم كفاية التوليفات المخزّنة تتوتّر العلاقة بين المتلقي وبين البنى الاستعاريّة التي حكمت الرؤيا العامة في الخطاب الصوفي وعند هذا الحدّ يتوقّف الفهم وتتعثّر عملية التأويل"[2].

إنّ معظم الاستعارات التي لم تطقها ثقافة المتلقّي العادي، هي تلك التي جاءت نتيجة إفلات الصّوفيّة من قيود العقل والمنطق، حيث شطح بهم الحب فنبّعت منهم تصرّفات خاصّة قِوامها التعامل مع عالم الخلق وعالم الحسّ والعقل بمعطيات ملكوت الحقّ، ممّا أدى إلى إنتاج استعارات مستغربة يتعارض مضمونها مع السيّاق العام الذي أُنتِجت لأجله، فقد "كان ظاهرها مستشنع رغم أنّ باطنها كان مستقيم"[3] وهي في معظمها تلك التي بالغ فيها الصّوفية في التحدّث عنّ الله بضمير المتكلّم وهي نموذج من الاستعارات التي أنتجها نسق "الصّوفي إله" والتي عبّر من خلالها المتصوّفة عن فهمهم الخاص لبنية الوجود وموقعهم فيه، هذه البنية التي أعادت النّظر في علاقة الإنسان/الله والتي كان ينظر إليها المتلقّي المتلصّص بمنظار آخر.

لقد بات واضحا بأنّ الاستعارات الأنطولوجيّة التي انبثقت عن نسق "**الصوفي إله**" هي التي خلقت مسافة توتّر كبيرة بين المتلقّي العادي والخطاب الصوفي، ذلك أنّها أخضعت العلاقة بين الإنسان وربّه لتراتبيّة أخرى لم يكن المتلقّي متعوّدا عليها، بل إنّه لم يكن يظنّ بأنّه سوف تأتي

---

[1] -ينظر: جابر عصفور، الصوة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط2، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1983، ص222.

[2] - محمد خطابي، لسانيات النص(مدخل إلى انسجام الخطاب)، ص229.

[3] -عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ص26.

لحظة من الزّمن تُعاد فيها مناقشة البديهيات، تماما كما ناقشها "الحلاّج" في شطحاته الكثيرة التي ألهمت الدّنيا وأقعدتها في ذلك العصر (ق3هـ)، حيث يقول في أحدها:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنـا

نحن مذ كنّا على عهد الهوى تضرب الأمثال للناس بنا

فإذاأبصرتني أبصرتــه وإ ذا أبصرته أبصرتنــا

روحه روحي وروحي روحه من رأى روحين حلّتا بدنـا[1]

يقدّم لنا هذا المشهد الاستعاري فهما خاصا لطبيعة العلاقة بين الله والإنسان،هو فهم تذوب فيه كلّ الفواصل بين الأنا والله هي رؤية استعاريّة قوامها"أن يكون الوجود من النّاحية الذّاتية شيئا، وأن يكون من النّاحية الموضوعيّة شيئا آخر نقيضا، فالوجود هو نفسه وغيره في آن كمثل الأنا الذي هو أنا وآخر معًا"[2].

إنّ اضمحلال الحواجز والحدود بين الإنسان الصوفي وربّه قد مكّنه في مرحلة متقدّمة من رؤية الأمور على هيئة أخرى مخالفة تماما لما تقتضيه نواميس الكون، وسمحت له هذه الرؤية من إعادة النّظر في بعض الفوائد المحصّلة من فعل العبادة مثلا، حيث قدّم "الحلاّج" قاعدة أخرى مخالفة للقاعدة الطبيعية التي ألفها المتلقّي في عبادته لله، حيث يقول:

أريدك لا أريدك للثّواب ولكنّي أريدك للعقــاب

فكلّ مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب[3]

هناك مسافة توتّر كبيرة بين ما تقدّمه هذه البنية الاستعاريّة في شأن المسعى وراء العبادات التي يتقدّم بها الإنسان إلى ربّه، وبين ما ألفه المتلقّي العادي الذي تعوّد على فكرة أساسيّة مفادها

---

[1]- الحلاج، الديوان، ص55.

[2]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص29.

[3]- الحلاج، الديوان، ص68.

أنّ حبّ الله صورة من صور السّعادة والبحث عن الخير ولذلك فمبدأ الفائدة هو القاعدة الطبيعيّة لفعل العبادة وحبّ الله، يقول تعالى في قوله الحكيم: {لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ}/ سورة فاطر:30 إلاّ أنّ المعنى الظاهري المستفاد من هذه البنية الاستعاريّة يفاجئ المتلقّي بعكس ذلك تماما، إنّه يؤسّس لنوع من الترفّع عن الغرض أو الأجر وهذا ما يشكّل تعارض مع المتلقي العادي صاحب المعرفة الدينيّة ذي القناعات النّفعيّة[1].

تشكّل الإستراتيجيّة المتبنّاة من الصّوفية (إعادة النّظر في أمور بديهيّة لدى المتلقي العادي) أولى الخطوات نحو قطع أواصل التواصل مع المشاهد الاستعاريّة المتضمّنة في الخطاب الصوفي إنّه الغرض الذي دأب على تحقيقه المتكلّم الصوفي أثناء نسجه للقوالب الاستعاريّة التي تترجم تجربته، فقد رأينا سابقا بأنّ المعاني الحقيقيّة التي ترمي إليها الاستعارات في الخطاب الصوفي هي تلك المُضمَرة وبالتالي فما يقدّمه ظاهر البنية الاستعاريّة هنا هو الخاص بالمتلقّي المتلصّص الذي بذل المتكلّم قصارى جهده من أجل إبعاده عن الدائرة الصوفيّة، وذلك عن طريق خلق جملة من التعارض مع ما تعوّد على أخذه كمسلّمات غير قابلة للنقاش، عبر تقديم بعض المعادلات والثنائيات الضّديّة التي تعرض للمتلقي عالم الباطن/الحقائق مقابلا لعالم الظاهر/الطبيعي وفي معظم الأحيان هيمنة الأوّل على الثاني، تماما كما فعل "النفري" في مواقفه ومخاطباته حيث يقول: **أوقفني في أوّلية إبدائه وآخريّة إنشائه، وقال لي: "إن لم ترني فلا تفارق إسمي".**

وقال لي: إذا وقفت بين يديّ ناداك كلّ شيء، فاحذر أن تصغي إليه بقلبك، فإذا أصغيت إليه فكأنّك أحببته".

وقال لي: إذا ناداك العلم بجوامعه في صلاتك فأجبته انفصلت عنّي".

وقال لي: "إذا نظرت إلى قلبك لم يخطر به شيء".

وقال لي: "إذا رأيتني في قلبك قويت على المصابرة".

[1] -ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ص26-27 .

وقال لي: بدنك بعد الموت في محلّ قلبك قبل الموت".

وقال لي: كلّ ما علّقك بي فهو نطقي عن لغتي".

وقال لي: "التمنّي من كذب القلب".

وقال لي: "إذا اعترض لك السوّى بفتنته فانظر إلى أوّلية إنشائه ترى ما يسقطها عنك، فإن لم ترى في أوّلية إنشائه، فانظر إلى آخريّة إبدائه ترى الزّهد فيها ولا تراه".

وقال لي: "الأولى قوّة والأخرى ضعف، فاستغفرني من ضعف قويت عليه بضعف"][1].

تتشكّل هذه البنية الاستعاريّة من كلمات قد ألفها المتلقي إذا ما اكتفى بقراءتها قراءة معجميّة بعيدة عن السياق الذي أوجدها، إلاّ أنّ المنطق الذي أعاد تركيبها "النفري" وفقه هو الذي يحول بين المتلقّي العادي والفهم السليم للمعاني الاستعاريّة، فقد أوقف المعاني المتعارف عليها، وأقام معاني أُخر عملت على إخراج العبارات من التحديد إلى الإبهام[2]، هذا الإخراج الذي كانت تتحكّم فيه طبيعة التجربة (الموضوع) المعبَّر عنها في المضامين الاستعاريّة، ومن خلال توليفه بين سلسلة من الدّلالات المتعارضة حجم تعارض المفاهيم التي انبثقت عن التجربة الصوفيّة، ليمدّ جسورا بين المُشار إليه (المعاني الظاهرة على سطح البنية الاستعاريّة) وبين معانٍ غريبة وغامضة يجب على المتلقّي اكتشافها واستبطان سرّيتها، وبالتالي ف"النفري" حينما استعمل علامات اللّغة الاجتماعيّة المتواطأ عليها، فإنّه غيَّر من مفهوم الحروف والترابطات فيما بينها، لتغدو بذلك هذه البنية الاستعاريّة عالما حيّا ينفتح نحو أنطولوجيا كاملة، أي نحو تصوّر خاص عن الكون ومراتبه وخفاياه ومظاهره[3]، وقد استطاع أن يعكس ذلك أكثر في الجهاز العناويني الذي قامت عليه الوقفات، أين عمل على التوليف بين العديد من الألفاظ والعبارات التي ألف المتلقيّ أن يجدها تدلّ على معانٍ غير التي أُسندِت لها هذه المرّة، وما كان يُشكّل انزياحا فعليّا لدى المتلقّي

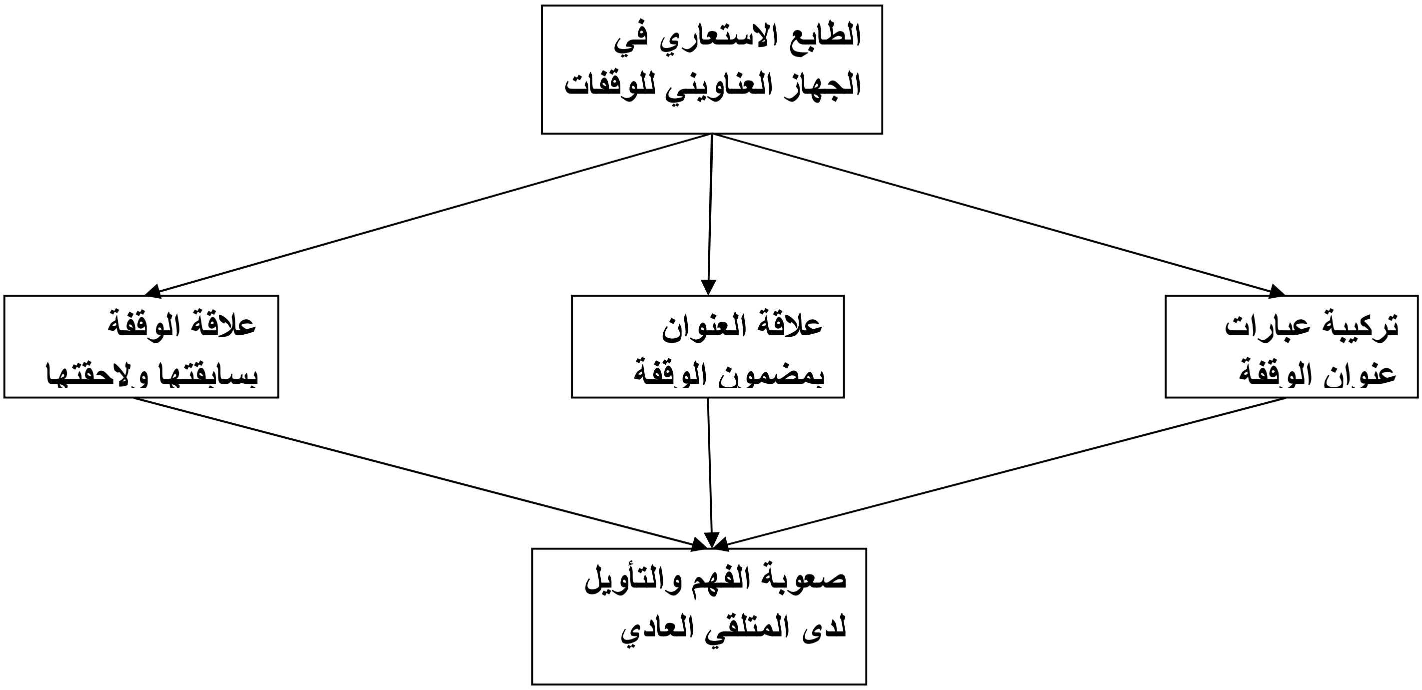
---

[1] - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص109-111.

[2] -ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص159.

[3] -ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص143.

في العنونة التي قامت عليها الوقفات هو "مخطّط الاحتواء" الذي استغلّة المتكلّم بشكل كبير لكي يوهم أكثر المتلقي براهنيّة وحقيقة فعل الوقوف، وعن هذا تتجرّ كذلك واقعيّة المجريات والأحداث التي طفحت بها كلّ وقفة من الوقفات إنّ الطابع الاستعاري الذي ينبثق من هذا التوظيف لمخطّط الاحتواء ثلاثي الأبعاد يتحقّق كما يلي:



يتّضح من المخطّط أنّ الطابع الاستعاري الذي وسم الجهاز العناويني لمواقف "النّفري" هو وليد عمليّة الانزياح عن المعتاد والمألوف، إمّا من خلال علاقة العبارات فيما بينها داخل العنوان الواحد، وإمّا من حيث علاقة العنوان بمضمون الوقفة المُراد إيصاله إلى المتلقي، وكذلك عبر علاقة الوقفة بسابقتها ولاحقتها، وقد تجسّدت هذه الطريقة في عدّة استعارات من قبيل: "**أوقفني في العزّ**"، "**أوقفني في الأدب**"، "**أوقفني في الرّحمانيّة**"، نلاحظ في هذه الاستعارات أنّ الألفاظ التي كان يستعملها المتلقّي للتعبير عن مفاهيم معيّنة قد تمّ توظيفها ودمجها هذه المرّة لتؤدي دلالات أخرى غير التي وضعت لها في الاصطلاح العادي، وهذا من شأنه أن وسّع من أزمة الهوة بين المتلقي والخطاب الصوفي، فالأدب الذب كان يستعمل للدلالة عن سلوكات معيّنة يتعامل بمقتضاها الإنسان مع الآخرين قد فقد هذا المفهوم وأصبح يدلّ على مكان بإمكانه أن يحتوي ويستوعب الواقف ومختلف حيثيّات التجربة الخاصّة بفعل الوقوف، ونفس الشيء يقال عن "العزّ"

و"الرّحمانية" وجُلّ المواقف، التي أسّس فيها "النفري" لنقلة خاصّة من الاجتماعي والمألوف إلى الوجودي المُبهم والغير معروف، إنّ هذه الوثبة من الاجتماعي نحو الوجودي هي التي لم يتمكّن المتلقي العادي من فهم أسرارها ومعانيها، لأنّها لم تكن خاضعة لنفس تغيّرات الزمان والأحوال وضغط الظروف النفسيّة والاجتماعيّة التي تعوّد عليها.

إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة العصر الذي ولدت فيه معظم الخطابات الاستعاريّة التي عكست التجربة الصوفيّة، يمكن أن نبرّر من خلاله للأفق الإيديولوجي الذي احتكم إليه المتلقّي في رفضه للمنطق الاستعاري الذي قام عليه الخطاب الصوفي، فقد كان الخطاب الرّسمي آنذاك ينظر إلى تقنيات المجاز على أساس أنّها وسيلة للوصول إلى المعنى الحقيقي الذي كان يقطن أطرافه[1]، وبالتالي اتّجه نظر المتلقي نحو الوضع الصِّدقي والكيفي للقول الاستعاري داخل الخطاب الصّوفي مستعملا نفس الأجهزة اللغويّة والمقاييس الجاهزة التي تعوّد أن يقارب بها مختلف الخطابات الرّسميّة، فلأنّ ظ ما تضمّنته البنيات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي لا يتوافق أبدا والقوانين الطبيعيّة التي يسير عليها الكون، فبالإضافة إلى أنّها تمثّل خرقا على مستوى القواعد التي تعوّد عليها في بناء المحادثة العادية: كقاعدة النوع (ليكن إسهامك في الحديث صادقا) وقاعدة الكمّ (ليكن إسهامك في الحديث إخباريا أكثر ما يمكن بحسب ما تتطلّبه وضعيّة المحادثة)، قاعدة الطريقة (كن واضحا) وقاعدة المناسبة (ليكن إسهامك مناسبا لموضوع المحادثة)[2]، وجد أنّها مهّدت لخرق على المستوى الوجودي، وذلك بإقدامها على إنتاج صورة مقلوبة للواقع المُعاش فقد أسّست التعابير الاستعاريّة لإجراء عام زُيِّفت بمقتضاه سيرورة الحياة الواقعيّة –من منظور المتلقّي العادي– عن طريق التمثيل المتخيّل الذي يصنعه المتصوّفة لتلك السيرورة[3]، وبالتالي قدّمت الخطابات الصوفيّة مجازفات استعاريّة لم تكن ثقافة العصر تطيقها فقد كانت المشاهد فيها تتطلّب من المتلقي "أن يقوم بتجريد الأنا الواقعيّة عن أناه المتلقيّة وهو الشيء الذي لم يسمح به الأفق

[1] - ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص34.

[2] - ينظر: أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص238.

[3] ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر محمّد برادة وحسان بورقيّة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004، ص265-266.

الإيديولوجي الذي كان يحتكم إليه أثناء استقبال النصوص آنذاك"[1]ويحضر هذا التوتّر حتى في أبسط التعابير الاستعاريّة التي قد لا تتطلّب من المتلقي طول السّهر وإعمال الفكر من أجل فهم مدلولها اللغوي مثلما هو وارد في هذه البنية الاستعاريّة:

جبلت روحك في روحي كما يجبل العنبر بالمسك الفتق

فإذا مسّك شيء مسّني فإذا أنا أنت لا نفترق[2]

لا تشتمل هذه البنية الاستعاريّة على تعقيدات لغويّة وبلاغيّة كثيرة لكنّها لم تحظ بردّة فعل إيجابيّة من قبل المتلقي وهذا يدلّ أنّ الإشكال لم يكن يُطرح على مستوى اللّغة أو المفاهيم التي كان يُعبّر بواسطتها عن التجربة الصوفية فحسب، وإنّما السّبب كان متعلّق من جهة بالمتلقي الذي لم يكن يريد أن يستعين بشيء غير مرجعيّته الإيديولوجيّة التي حصّلها من البنية الاجتماعية التي كان يضطلع بها عصره، وكأنّ فكره التأويلي وحسّه الجمالي كانا مبرمجين على نموذج معيّن من المعرفة التي مارست هيمنتها عليه وجعلته حبيسا لها ممّا أدى إلى إصدار مواقف معارضة نظرا لحجم التباين الذي أسفرت عنه عمليّة التأويل، وهذا من شأنه أن أثبت عدم كفاية الأجهزة اللّغويّة التي كان يُستعان بها في كلّ مرّة يتمّ فيها استقبال البنى الاستعاريّة في الخطاب الصوفي لأنّها (الأجهزة اللّغوية) تقدّم للمتلقي طريقة خاصّة في فهم المعاني عن طريق عزلها المطلق عن البنيات الخارجيّة التي أوجدتها، وهذا يعبّر في جانب آخر عن عدم وقوف المتلقّي العادي على قصد المتكلّم حيث قام باجتثاث الاستعارات من السياق الذي أوجدها، متناسيا الدّور الكبير الذي يضطلع به القصد في تشكيل البنيات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي " فالنص لا يتمظهر في شاكلة واحدة وإنّما في كيفيات مختلفة وراءها مقصديّة المرسِل، مع مراعاة مقصديّة المخاطَب والظروف التي يروّج فيها النصّ وجنس النص، وهذه الماورائيات نفسها تؤدي إلى اختلاف استراتيجيات التأويل من عصر إلى عصر ومن مجموعة إلى مجموعة ومن شخص إلى شخص، بل إنّ

[1] - آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص35.

[2] - الحلاج: الديوان، ص47.

الممارسة التأويليّة الشخصيّة ديناميّة"[1]، ومن جهة أخرى نجد سببا آخر حال دون فهم المتلقي للاستعارات الصّوفية وهو طبيعة المواضيع التي تضمّنتها البنيات الاستعاريّة والتي كانت في جانب كبير منها تُعري عن الأنماط الأكثر سريّة في الوجود، وبطبيعة الحال فطور الرّمزيّة حين تنفتح نحو الأسرار الإلهية وترقى نحو ما هو غير معتاد ويومي، "فهي تضع الإنسان خارج فضاء الإيديولوجيا ما دام مكان التواجد الإيديولوجي هو بالضبط اللّغة الاجتماعيّة"[2].

إنّ استناد المتلقي إلى الوضع اللّغوي السّائد أثناء فهمه وتأويله لدلالة الخطاب الاستعاري الصوفي ورفضه للمنطق الذي قامت عليه الاستعارات بعد ذلك دليل آخر على أنّ المعنى أوسع من كونه يبنى على القصد، فهو مسألة عُرفٍ أيضا لهذا يجب إعادة صياغة المعنى بطريقة تتعلّق بتوضيح أنّ ما يعنيه المرسل بقوله يتجاوز علاقته المحتملة بمعنى الجملة وفي هذا كلّه يجب مراعاة العلاقة القائمة بين المقاصد والمعارف[3]،وفقا لهذا نجد من المتصوّفة من شعر بضرورة الحفاظ على بعض المؤشّرات التي من شأنها أن تستدرج المتلقّي العادي وتجعله يفهم المغزى الصوفي من وراء المعاني التي يُظهرها الخطاب الاستعاري وذلك عبر تشغيل نسق استعاري آخر يقف إلى جانب نسق "الصوفي إله" و الذي يقوم في كثير من الحالات بمهمّة التبرير لمختلف التصرّفات التي تصدر منهم أثناء الوجد العنيف، وهو ما يمكن أن نسمّيه بنسق "**الفاعل الإلهي**"[4]، والذي تتناسل وفقه مجموعة من الاستعارات التي تقدّم لنا فكرة رئيسيّة وهي أنّ كلّ ما يحدث ويصدر من المتصوّفة نابع من فعل إلهي، فهو الفاعل أمّا المتصوّفة فقد نُسبت إليهم أفعالهم على المجاز، وهذا رغبة منهم في التخفيف من وطأة العتاب و الاتّهامات التي كانت تلحق بهم في كلّ مرّة وهو نسق وظّفه الذّين كانوا قبل "الحلاّج"، والذين جاؤوا بعده رغم أننا نجد احتفاء كبيرا بهذا النسق لدى المتأخّرين، فهذا "أبو يزيد البسطامي" يقول: **رفعني (أي الله) مرّة فأقامني بين يديه**

---

[1] - ينظر: الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص212.

[2] - منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص91.

[3] - ينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص215.

[4] - ينظر: جورج لايكوف، حرب الخليج (أو الاستعارات التي تقتل)، ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار توبقال، المغرب، 2005، ص68.

وقال لي: يا أبا يزيد إنّ خلقي يحبّون أن يروكَ، فقلت له زيّني بوحدانيّتك، وألبسني أنانيّتك وارفعني إلى أُحديّتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك"[1]، توضّح لنا هذه البنية الاستعاريّة فكرة مهمّة وهي أنّ المسافة التي اضمحلّت بين الصوفيّ وربّه، ليست من صنع العبد وإنّما هي نتيجة فعل إلهي فهو الذي قام بفعل "الرّفع" وجعْل عبده يقيم بين يديه، وبالتالي فخضوع العبد هنا واجب وطاعته لربّه واجبة مادام المتكلّم أو الفاعل هنا يمتلك سلطة أعلى تخوّله للأمر، وأمام هذا الطّرح الأنطولوجي يتبرّأ المتصوّفة ضمنيا من معظم الأفعال والأقوال التي تصدر منهم، لكن ينبغي أن نضع في الحسبان أنّ هذا التوظيف والاستثمار لنسق "الفاعل الإلهي" هو ذو طبيعة ضِمنيّة يتمّ تفعيله في نفس الخطيّ من الزّمن وبالموازاة الذي يتمّ فيه تشغيل نسق "الصوفيّ الإلهي" في نفس الوقت الذي تؤسّس فيه هذه البنية الاستعاريّة لتراتبيّة وجودية أخرى فيما يخصّ علاقة الإنسان بالله، يتمّ فيها بالموازاة تشغيل نسق "الفاعل الإلهي" والذي يتجسّد هنا في إرجاع الفعل إلى فاعله الحقيقي، ولهذا الفعل المعرفي خلفيّة ذرائعيّة تكمن في محاولة جذب المتلقّي وجعل أفقه الإيديولوجي يتماهي مع الطّروحات التي تقدّمها البنيات الاستعاريّة أثناء التعبير عن التجربة الصوفيّة.

وقد تفطّن المتصوّفة الذين جاؤوا بعد "الحلاّج" إلى إستراتيجية أكثر تعقيدا من التي اشتغل عليها الذين قبلهم متستّرين وراء قناع نفس النسق الاستعاري السابق، وتتمثّل هذه الإستراتيجيّة في محاولة استبدال أفق المتلقي العادي، من خلال البحث عن طريقة أخرى لاستمالته وجعله يندمج ضمن عمليّة بناء المعنى الاستعاري، لكن هذه المرّة دون العبث بسمِة التّماهي التي وضعها هؤلاء نُصب أعينهم، من هذا المنطلق اختار "ابن عربي" -مثلا- أن يكون التعبير عن التجربة هذه المرّة بلسان "الغزل"، فجاء ديوانه "ترجمان الأشواق" طافحا بالقصائد التي يعكس فيها تجربته كصوفيّ، لكن في قالب غزليّ يميل في معظم الأحيان إلى الإغراق في الوصف المادي القريب جدا من غرض "الغزل" المعروف الذي مارسه الشّعراء في كلّ العصور الأدبيّة، يقول في أحد قصائده:

---

[1] عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ص28.

سلام على سلمى ومن حلّ في الحمى وحقّ لمثلي رقّة أن يُسلّما

و ماذا عليها لو تردّ تحيّةً علينا ولكن لا احتكام على الدّمى

سروا وظلام اللّيل أرخى سدوله فقلتُ لها صبّا غريبا متيّما

أحاطت به الأشواق شوقًا وأُصدِرت له راشقات النّبل أيّان يمّما

فأبدت ثناياها وأومض بارق فلم أدر من شقّ الحنادس من هما

وقالت أما يكفيه أنّي بقلبه يشاهدني في كلّ وقت أما أما[1].

تعمل هذه البنية الاستعاريّة على المقابلة بين معنيين أحدهما غزلي والثاني صوفي، فأمّا الأوّل فهو الظاهر إلى العيان، في حين تتوارى دلالات المعنى الثاني وراء طبقة من الرّموز وهذا ما جعل "ابن عربي"ينسلخ عن تجربته كمنتج للبنيات الاستعاريّة ليتأمّلها بعينٍ أخرى، هي عين أقرب لتكون لتلك التي كان يودّه أن يتمتّع بها متلقّي خطاباته، فعمد في مرحلة تالية إلى شرح ديوانه فجاء "ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق" لكي يرفع بعض اللّبس الذي يمكن أن يقع فيه المتلقّي العادي أثناء مقاربته للمشاهد الاستعاريّة التي رسمها "ابن عربي" في الترجمان يقول في هذا الصّدد:" وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أنّ الولد بدرا الحبشي، والولد إسماعيل بن سودكير سألاني في ذلك، وهو أنّهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكرون هذا من الأسرار الإلهيّة، وأنّ الشّيخ يتستّر لكونه منسوبا إلى الصّلاح والدّين، فشرعتُ في شرح ذلك وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلمّا سمعه ذلك المنكِر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقراء، وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهيّة، فاستخرت الله تقييد هذه الأوراق، وشرحت ما نظمته بها إلى معارف ربانيّة وأنوار إلهيّة وأسرار روحانيّة وعلوم عقليّة وتنبيهات شرعيّة، وجعلت العبارة بلسان

[1]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص17.

الغزل لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كلّ أديب ظريف، روحاني لطيف"[1].

يعكس هذا التقلّب في الأدوار (من متكلّم إلى متلقي) لدى "ابن عربي" إحساسه بتعدّد الخلفيّة التي استند إليها في التعبير عن علاقته بالله وبدرجة أقلّ إحساسه بضعف العدّة التي يتمتّع بها المتلقي أثناء استقباله للنسيج الاستعاري، وأمام خشيته في أن تنقطع أواصر التواصل بينه وبين المتلقي العادي نجده ينقلب مرّة أخرى إلى ناقد صوفي همّه الوحيد هو توضيح وشرح الأسس التي قامت عليها فلسفته في الخلق الاستعاري أثناء التعبير عن تجربته، وفي هذه المرحلة نجده يستند بشكل كبير إلى نسق "الفاعل الإلهي" الذي يسعى من ورائه إلى ردّ الأمور والأشياء إلى منبتها الطبيعي، فنجده يتحدّث عن "النفس الإلهي" أو "الخيال الوجودي" أو "الكلام الإلهي" على أساس أنّه كلمات الحقّ الباطنيّة التي تسري في الموجودات الكونيّة، فهذا العالم بأسره –حسب ابن عربي- ناطق دوما بحقيقة إمكانه الخاص ومعقوليّة الألوهيّة التي تتجلى فيه فهو ليس مادة متحجّرا للأشياء، وإنّما حديث دال لا نهائي ينطق بالمعاني الإلهيّة[2].

من خلال هذه النّظرة الخاصّة للوجود وبنيته، نجد أنّ الاستعارات التي قدّمها "ابن عربي" في هذا السياق مشحونة إيديولوجيّا، فهي تخفي ثغرة خطيرة من خلال توسّطها لبنية الفعل الذي يقوم بإنتاج صور مقلوبة للحياة الواقعيّة[3] التي ألفها المتلقي العادي، وبالتالي ففعل القلب هنا هو الذي تمّ عجنه استعاريا بطريقة جعلته قادرا على استيعاب حيثيّات التجربة الصوفيّة، وهذا بالضّبط ما قصدناه حينما قلنا بأنّ للمتكلّم الصوفي أفق إيديولوجي خاص به.

هذه الخلفيّة الوجوديّة التي بنى عليها "ابن عربي" فهمه لبنية الوجود وتقسيماته هي التي تخضع في جلّ مفاهيمها لنسق "الفاعل الإلهي" حيث يتمّ بمقتضاه إرجاع الفرع (الإنسان/أشكال الوجود) إلى الأصل (الله)، وعلى هذه العلاقة الإرجاعيّة قامت المفاهيم الاستعاريّة التي ساقها في

[1] - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص9-10.
[2] ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص62.
[3] - ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 266-268.

حديثه عن علاقته بالله، عبر اتّخاذه للمرأة كرمز لها، "باعتبارها فضاء جماليا يشهد فيه الصوفيّ تجليات وآثار الجمال الإلهي المطلق"[1].

بالرغّم من هذا السّعي الحثيث إلى استعادة ثقة المتلقّي العادي في المنتوج الاستعاري الصّوفي، عبر محاولة تحقيق نوع من الوفاق بين الأفق الإيديولوجي الخاص بالمتلقي ونظيره الخاص بالمتكلّم الصوفي، نجد أنّ النتيجة بقيت نفسها بل في بعض الأحيان نلمس اعتراضا عنيفا على المطلق الذي أقام عليه المتصوّفة فهمهم للوجودفقد لاحظ المتلقّي العادي أنّ هناك خلطا كبيرا بين العديد من المفاهيم الأخلاقيّة التي اعتاد أن يتعامل بموجبها في منظومته الاجتماعي، ومن نماذج هذا الخلط :عدم وجود حدود فاصلة بين المحبّة الإنسانيّة والمحبّة الإلهيّة في النصوص التي تناولت العلاقة بين الإنسان واللّه، حيث مال معظم المتصوّفة إلى المساواة بين محبّة الإنسان للإله ومحبّة الإنسان للإنسان، فأنزلوا بذلك هذه العلاقة إلى مرتبة العاطفة الإنسانيّة، بشكل غلب عليه الحضور المادي، ممّا أدى إلى تغييب دور المتلقي، وهذا ما يمكن أن نلاحظه بسهولة في هذه البنية الاستعاريّة التي يقول فيها "الحلاج":

واللّه ما طلعت شمس ولا غربت إلاّ وحبّك مقرون بأنفاسـي

ولا جلست إلى قوم أحدّثهـم إلاّ وأنت حديثي بين جُلاّسـي

ولا ذكرتك محزونا ولا فرحـا إلاّ وأنت بقلبي بين وسواسـي

ولا هممت بشرب الماء من عطش إلاّ رأيت خيالا منك في الكـاس

ولو قدرت على الإتيان جئتكـم سعيا على الوجه أو مشيا على الرأس

ما لي وللناس كم يلحونني سفهًا ديني لنفسي ودين الناس للنـاس.[2]

ويقول أيضا:

[1]-آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص37.

[2]- الحلاج، الديوان، ص79.

إذا ذكرتك كاد الشّوق يقتلني وغفلتي عنك أوجاع وأحزان

وصار كلّي قلوبا فيك واعيةً للسّقم فيها وللآلام إسراع[1].

إنّ المتكلّم أثناء تعبيره عن تجربته وعلاقته بالله، قدّم لنا مَشاهدا استعاريّة ملؤها الإغراق الشديد في الإطلاق، وهي في هذا تلتقي مع تجارب المحبّين، إلى درجة أنّه يجعل "الله" في منزلة الحبيب بصوريّة تُذكّر بحبّ إنساني[2]،وهذا ما أدى إلى عدم التوافق مجدّدا بين الصوفي والمتلقي العادي، لأنّ هذا الأخير يتمتّع بمعرفة قبليّة مفادها أنّ : " محبّة الإنسان للإله هي ثمرة القيام بالطاعات والقربات التي شرعها الله له، بينما محبّة الإنسان للإنسان هو ثمرة تبادل الاعتبارات والخدمات التي وضعها الإنسان لنفسه، وشتّان بين شعور هو حاصل الطّاعة للإله وشعور هو حاصل الاعتبار للإنسان، فالأوّل تطهّره الطاعة من رعونة الحسّ وترقى به إلى أفق الروح، بينما الثاني يقوّي الاعتبار دائرة حسّه لانشغال صاحبه بحاجات غيره أو بحاجات نفسه"[3].

ويبدو جليّا بأنّ الشيء الذي أعاد التوتّر بين المتكلّم الصوفي والمتلقي العادي هو فكرة "التجسيد" المُبالغ فيه، والتي ظلّت تجثم على الفكر الصوفي، وتجعله يُمارس نوعا من الاتّحاد بين الطبيعة الإلهيّة والطبيعة الإنسانيّة، فصارت بمقتضاها العلاقة بين الإنسان والإله علاقة مشابهة صريحة، فتكيّف العقل الصوفيّ قليلاقليلا حتّى صار لا يجد غضاضة في أن يؤتي كلامه عن الألوهيّة على الوجه الذي يُأتي به كلام عن الإنسانيّة[4].

مازال منطق اللاّتحديد هو المبدأ الحاضر الذي يسيطر على العلاقة بين الخطاب الاستعاري الصوفي وبين المتلقي الذي لا يملك الزّاد الكافي من أجل الغوص في فتنة المدلولات القابعة وراء الصور، ويتجلى هذا المبدأ على مستوى الخطاب من خلال فقد الأوضاع المشتركة

---

[1] - الحلاّج، الديوان، ص45.

[2] -ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ص41.

[3] طه عبد الرّحمن، سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص21.

[4] - ينظر: المرجع نفسه، ص22.

والإطار المرجعي بين الطّرفين، الأمر الذي أدى إلى اللاّتناظر بين منتِج الخطاب الاستعاري ومستقبِله، بشكل يقتضي على المتلقي أن يشيّد أفقا آخر غير الذي كان يستند إليه في عمليّة الفهم والتّأويل[1] وهو أفق ينبغي عليه هذه المرّة أن يأخذ بعين الاعتبار منبع تلك البنيات الاستعاريّة، وهذا مالم يكن متوفّرا آنذاك لأسباب ذكرنا بعضها سابقا.

هي إذا سلسلة من الإشكاليات التداوليّة التي كانت تُثار في وجه الخطاب الاستعاري الصوفي في كلّ مرّة تطرح فيه مسألة مقبوليته، بالرّغم من الطابع النّسقي المنسجم الذي تمتّعت به التصوّرات الاستعاريّة التي انبنت عليها التجربة الصوفيّة في مستواها الداخلي المحايث، إلاّ أنّ هذا لم يكن كافيا لتحقيق الفعاليّة التواصليّة -التي يحلم بها كلّ منتج للخطاب مهما كان نوعه- بين من هم ليسوا من الدائرة الصوفية، وقد تشاطر أطراف العمليّة التواصليّة -كما رأينا- هذه المسؤوليّة لكن ليس بنفس الدّرجة، فالمتكلّم الصّوفي عمل من جانبه على تورية المعاني داخل البنيات الاستعاريّة التي عبّر بها عن التجربة، لكنّه في جانب آخر أحسّ بحجم الخطورة فراح يؤسّس مجدّدا لإستراتيجية أخرى في التعبير عن المعاني الصوفيّة عبر خلق فضاء آخر يعمل على استمالة المتلقّي العادي وجعله يقتنع بمضمون الاستعارات التي تؤطّر التجربة الصوفيّة.

إلاّ أنّ موقف المتلقي العادي إزاء المشاهد الاستعاريّة التي عكست التجربة، كان أكثر صرامة من الذي عثرنا عليه لدى المتكلّم، فقد كان دائما متشبّثا بمجموعة من الأوضاع الاجتماعية التي كانت تتحكّم فيه إلى حدّ كبير وتُسيّر عمليّة تلقيه للبنى الاستعاريّة التي انطوى عليها الخطاب الصوفي، ونضيف إلى هذا كلّه أنّه كان يقاربها هو ذهني تصوّري بالدّرجة الأولى، بأجهزة لغويّة تأكّدت عدم كفاءتها بعدم وقوفها على المعاني الأكثر تجريدا وخطورة والتي كانت تُبطنها البنيات الاستعاريّة في جانب كبير منها.

يتّضح ممّا سبق أنّ مقبوليّة الاستعارة في الخطاب الصوفي لا يمكن أن تُناقش بمعزل عن الظروف التي أنتجت تلك الاستعارات، فهي شديدة الصّلة بما هو إيديولوجي لهذا فهي تناقَش وفق

---

[1] ينظر: محمّد مفتاح، التشابه والاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1996، ص48.

البنية الثقافيّة والاجتماعيّة التي أنتجتها من جهة، ونظيرتها التي أُنتِجت من أجلها فالمنهل الذي شرب منه المتكلّم الصوفي ليس نفسه الذي استسقى منه المتلقي العادي أثناء فهمه وتأويله، لهذا لأفق الإيديولوجي وحده من يستطيع أن يحسم فيما إذا كانت الاستعارة ستُقبَل في موضع وتُرفض في مواضع أخرى.

لكن في جانب آخر لا يجب تغييب الدّور الذي لعبته هذه العناصرالتداوليّة (المتكلّم المتلقّي، الرسالة الاستعاريّة والسياق العام الذي تتفاعل في إطاره كلّ العناصر المذكورة) في إضفاء الانسجامعلى النسق الاستعاري العام الذي قام ببنينة التجربة الصوفيّة، فهي وحدها التي استطاعتأن تقوم بتفعيل سلسلة من الإستراتيجيات الخاصّة بإنتاج وتلقي البنيات الاستعاريّة فقد رأينا أنّ المتكلّم الصوفي كان يستند في عمليّة التشييد الاستعاري إلى تجربته الخاصة في الوصال، وبالتالي فقد حاول أن يجسّد هذه التجربة على مستوى اللّغة والخطاب، إلاّ أنّ التفكير في ربط التجربة باللّغة طرح إشكاليات عويصة في جانب التلقّي، فالطابع الجدلي الذي عكسته الاستعارة في الخطاب الصوفي من خلال جمعها بين المستوى الظاهري والباطني، هو الذي وقف وراء انشطار الجمهور إلى فريقين أحدهما من دائرة المتكلّم أمّا الثاني فهو الذي لا يملك صلة بمضامين التجربة الصوفيّة،وبالتالي فالأوّل فهم وأوّل وفق الرصيد المشترك بينه وبين المنتج، بينما قام الثاني بمقاربة تلك البنى بأجهزة لغويّة ضعيفة إذا ما قورِنت بحجم الكثافة الدلاليّة التي كانت توريها تلك البنيات الاستعاريّة، ليخرج في مرحلة لاحقة بدلالات متعارضة كلّ التعارض مع ما ألفه حقائق داخل منظومته الاجتماعيّة والثقافيّة، إلاّ أنّ هذه الحركيّة المتعارضة في الإنتاج والتلقي لا تُعبّر عن إخفاق المتصوّفة في خلق جوّ ملائم لرصد تجربتهم وإِخراجها إلى العيان، بقدر ما تُعبّر عن ذلك النّجاح الكبير الذي استطاع أن يحقّقه المنتِج الصوفي في تضمين الخطاب بذلك الجو المكهرب وجعله قادرا على استيعابه في معظم الحالات، الأمر الذي منح للتجربة الصوفيّة على مستوى الخطابنفس النّسقيّة التي تمتّعت بها في مستواها الوجودي.

خاتمة

خاتمـــة:

لقد توصّلنا من خلال بحثنا إلى مجموعة من النتائج التي يمكن أن نلخّصها في النّقاط التّالية:

-الاستعارة في هذا النّوع من الخطاب لا تجنح كثيرا نحو المفهوم الأدبيّ، فهي لا تقوم على منطق المشابهة فقط الذي كان يحكم النظرة التقليديّة، وإنّما هي خلاصة تضافر سلسلة من التصوّرات الذّهنيّة التي فرضتها طبيعة فهم الصوفيّة لبنية الوجود وتقسيماته لهذا شكّلت (الاستعارة) تساؤلا حول جوهر الإنسان الصوفي والوجود بشكل أعاد صياغة العلاقة بينهما وذلك من خلال التناسب الذي حاولت أن تحقّقه بين ما هو مادي محسوس وبين ما هو روحي مجرّد، عبر عمليّة توليفيّة مكّنت المتصوّفة من الرّؤية الروحيّة لما هو محسوس والرؤية الحسيّة لما هو روحي وهذا ما يسمح لنا في جانب آخر أن نقول بأنّ موقعها من الإستراتيجية التّرميزيّة هو نفس الموقع الذي تَمثّله الإنسان الصوفي لنفسه في هذا الوجود، فكما كان هو برزخا جامعا بين ظاهر الوجود وباطنه، كذلك الاستعارة التي عكس بها هذا الموقع على مستوى الخطاب الذي عبّر عن هذه التراتبيّة لهذا جاءت الاستعارة كواسطة أنطولوجيّة بين العالمين، معتمدة في اشتغالها على نفس الآليات التي اشتغل بها الخيال المطلق عند الصّوفية وهذا ما يفسّر كونها جزءا من الكيان الرّمزي الذي جمع بين صور الأشكال ومعانيها القابعة وراء تلك الصور وضربا من ضروب اشتغاله.

-لهذا قدّمت لنا الاستعارة في الخطاب الصوفي العالم الوجودي على أنّه عالم منفصل ومتّصل في الوقت نفسه، فهو ذو علاقة بالموجودات لكنّه ينفتح أيضا على مستويات أخرى تتجاوز الحدود الخاصّة بكلّ موجود، وهذا ما أكسبها تلك الوظيفة المزدوجة في تجلية المفاهيم وتوريتها حسب ما تقتضيه المواقف والمناسبات، وذلك وفق طبيعة المُستَمَع الذي كان يستهدفه المتكلّم الصوفي في كلّ مرّة فالنّسج الاستعاري هنا قائم على ضرورة مراعاة المستمع بكلّ

مستوىيات ظهر لأهل العبارة ما يستحقّون معرفته، ويُضمِر لأهل الإشارة المعاني الخاصّة التي يتقاسمونها.

-ووِفق هذه الوظيفة المزدوجة في الإظهار والإخفاء، استطاعت الاستعارة في جانبها التداولي أن تستجيب لمستويات التلقّي التي شهدت ميلاد كلّ خطاب من تلك الخطابات ، وفي الوقت نفسه أن تفصل بينها فقد كانت وسيلة للسّتر والإضمار، أي كانت تُقرّب المعاني بخطى جريئة إلى من هم من دائرة الصوفية، عبر إشراكهم في مختلف المعاني التي يتقاسمون جزءا كبيرا منها، وكانت في أجود أنواعها تسمح لهذا النموذج من المتلقّين من تشييد المعاني وفق ما كانت تمليه عليهم موسوعتهم المشتركة، لكنّها في نفس الوقت أسّست لإستراتيجيّة من شأنها أن تبعد المتلقي الذي لا يتمتّع بنفس المؤهّلات الصوفيّة، فعملت بموجب ذلك على تورية المعاني بطبقة من الرّموز التي وقف أمامها حائرا، ممّا أدى إلى انبثاق أزمة التواصل بين المتلقي العادي والخطاب الصوفي.

-لهذا يمكننا أن نقول بأنّه لا وجود لاستعارة في الخطاب الصوفي بالمفهوم الأكثر شيوعا عنها، وإنّما هناك تجارب استعارية كاملة ومتكاملة جسّدتها سلسلة من المجازفات التي استطاع المتصوّفة أن يقدموها بمقتضى تجربتهم الخاصة، ممّا مهّد الطريق نحو الحديث عن أزمة التواصل ومختلف الإشكاليات التي كانت تلوح في كلّ مرّة يردّد مصطلح "الخطاب الصوفي" على الأسماع، هذه الأزمة التي كانت وليدة المواضيع التي عبّرت عنها الاستعارة في الخطاب الصوفي وليست خلاصة المنطق التركيبي الذي قامت عليه الاستعارة في بنياتها.

-وفي هذا كلّه يجب مراعاة فكرة في غاية الأهميّة، وهي أنّ ما اصطلحنا على تسميته بالتجارب الاستعاريّة، هو ما قِيس على معرفة المتلقّي العادي الذي لا يملك قدَماً في التجربة بينما جميع الحمولة المعرفيّة التي عبّر عنها الصوفيّة هي ذات وجود فعلي بالنّسبة لهم ذلك لأنّهم عاشوها بشكل روحي، لهذا فهي عبارة عن حقائق لا يمكن تجاهلها لمن كان من دائرتهم، وبالتالي فالجانب الاستعاري من التجربة الصوفيّة هو الجانب الذي امتلكته اللّغة واختلقه الخطاب، ممّا جعلها تبتعد عن الأفق الصوفي الواقعي الذي أوجدها.

قائمة المصادر والمراجع

باللّغة العربية:

1- القرآن الكريم.

2- ابن عربي محي الدين،عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمّد علي صبيح، القاهرة، 1954.

3- ـــ ، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984.

4- ـــ، الإسرا إلى مقام الأسرى (أو كتاب المعارج)، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1988.

5- ـــ ، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1992.

6- ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار صادر، بيروت،(د ت).

7أدونيس علي أحمد سعيد ، الثابت والمتحوّل، ط3، دار العودة ، بيروت، 1970 .

8- ـــ، الصوفية و السيريالية، ط3، دار الساقي،(د ت).

9-أوكَان عمر ، اللغة والخطاب، أفريقيا الشّرق، 2001.

10- إيكو أمبيرتو، التأويل بين السيميائيّة والتفكيكيّة، ترجمة وتقيم سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000.

11- ـ، القارىء في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، 1996.

12- ،ـالأثر المفتوح، ترجمة عبد الرّحمن بوعلي، ط2 دار الحوار للنّشر والتوزيع، سوريا،2001.

13- بدوي عبد الرحمن، شطحات الصوفيّة، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978.

14- بلعلى آمنة ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط3، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، الجزائر، 2009.

15- بلمليح إدريس، المختارات الشعريّة وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995.

16- نبت عبد المحسن سارة، نظريّة الاتصال عند الصوفيّة في ضوء الإسلام، ط1، دار المنارة للنشر والتوزيع، السّعودية، 1991.

17- بنت النفيس ستّ العجم، شرح مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة للشيخ الأكبر ابن عربي، تح أحمد فريد المزيدي، ط1 دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2006.

18- التّلمساني عفيف الدّين، شرح مواقف النفري، تح ودراسة: جمال المرزوقي، تصدير عاطف العراقي، ط1، مركز المحروسة، القاهرة، 1997.

19- تودوروف تزفتين ، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، ط1، دار الشرقيات للنشر والتوزيع،1994.

20- الجاحظ عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ط3، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ج8، 1969.

21- الجفني عبد المنعم ، معجم ألفاظ الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1978.

22- جودة نصر عاطف ، الرّمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1978.

23- ـــ ، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

24- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر عبد المجيد جحفة، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996.

25- جورج لايكوف، حرب الخليج (أو الاستعارات التي تقتل)، تر عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار توبقال، المغرب، 2005.

26- حامد أبو زيد نصر، فلسفة التّأويل(دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.

27- الحراصي عبد الله ، دراسات في الاستعارة المفهومية، ط3 مؤسّسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، مسقط، سلطنة عمان، 2002.

28- الحلاّج الحسين بن منصور، الديوان، تحقيق كامل مصطفى الشبيبي، وزارة الإعلام، العراق، 1974.

29- ـــ، الطواسين، دار النديم للصحافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.

30- الحكيم سعاد ، المعجم الصوفي، ط1، دندرة للطباعة والنشر،1981.

31- ـــ ، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991.

32- الحنصالي سعيد، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2005.

33- خطابي محمد ، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1991.

34- خياطة نهاد، دراسة في التجربة الصوفية، ط1، دار المعرفة للنشر والتوزيع والطباعة والترجمة، 1994.

35- ريكوبول ، من النص إلى الفعل، تر محمّد برادة وحسان بورقيّة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004.

36- الزّمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار صادر، بيروت، 1992.

37- سليمعبد الإله، بنيات المشابهة في اللّغة العربيّة، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2001.

38- الشرقاوي حسن، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978.

39- الشهري الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2004.

40- العاقد أحمد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ط1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط،2006.

41- عبد الحقّ منصف، الكتابة والتجربة الصوفيّة(نموذج محي الدين ابن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.

42- عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،المؤسّسة الحديثة للنشر والتوزيع، الرّباط، 1987.

43- ـ اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

44- ـ سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

45- عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغيّر(مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

46- عصفور جابر، الصوة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط2، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1983.

47- العطّار سليمان،الخيال والتصوّف في شعر الأندلس، ط1، دار المعارف، 1989.

48- العطار فريد الدين، منطق الطّير، دراسة وترجمة: بديع محمّد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2002.

49- العظمة نذير، المعراج والرّمز الصوفي قراءة ثانية للتراث، ط1، دار الباحث، بيروت، 1982.

50- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، (د ت).

51- العطّارسليمان، الخيال والشعر في تصوّف الأندلس، ط1، دار المعارف، مصر، 1981.

52- مفتاح محمد ، تحليل الخطاب الشعري(إستراتيجية التناص)، ط2،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.

53- ـ، مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1990.

54- ـ التلقي والتأويل(مقاربة نسقيّة)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.

55- ـ، التشابه والاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1996.

56- المقرّي أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج7، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

57- منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة نموذج محي الدين ابن عربي، ط1، منشورات عكاظ، الرباط، 1988 .

58- النّبهاني يوسف بن اسماعيل ، جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الثقافيّة، لبنان، 1991.

59- النّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر يوحنا أربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1985.

60- اليوسف سامي يوسف، مقدّمة للنّفري، دار الينابيع للطباعة والنّشر والتوزيع، 1997.

الدوريات:

61- مجلّة الخطاب، العدد2، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، ماي 2007.

62- ـ، ع3، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان 2010.

63- مجلّة الخطاب ، العدد7، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان 2010.

باللّغة الأجنبيّة:

64- Emile Benveniste, probléme de l’inguistique générale, T 02, gallimard, paris, 1974.

65- Julia kristeva, la révolution de la language poétique, l’avant-garde à la fin du 19éme siécle : l’autréamont et mallaramé, édition de seuil,1974.

66- Jean Dubois, dictionnaire de linguistique, librairie larousse,1973

67-Gilles Fauconnier and Mark Turner :coceptual integration networks, cognitive science , vol 22,1998, p133-187.

فهرس الموضوعات: